



مركز المكتبة والمuseum في الجمهورية الإسلامية

مركز المكتبة والمuseum في الجمهورية الإسلامية

مركز بحوث التراث

# انكار الأفكار في أصول الدين

للإمام سيف الدين الآمدي

السنوي سنة ٦٣١ هـ

تحقيق

أ.د. أحمد محمد المهدي

المكتبة الإسلامية

الطبعة الثانية

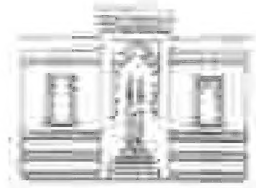
مكتبة المكتبة والمuseum في الجمهورية الإسلامية

١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م

# انكار الافكار في اصول الدين

للإمام أبي القاسم محمد بن  
الموفق السمرقاني





مركز تحقيق التراث  
الإدارة المركزية للمراكز العلمية  
مركز الكتب والمخطوطات الفقهية

# أحكام الأفكار في أصول الدين

للإمام سيف الدين الأمدي  
المتوفى ٦٣١ هـ

تحقيق

أ.د. أحمد محمد المهدي

الجزء الأول

الطبعة الثانية

مطبعة مركز الكتب والمخطوطات الفقهية

١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م

الهيئة العامة  
لدار الكتب والوثائق القومية

رئيس مجلس الإدارة  
أ. د. أحمد مرسى

سيف الدين الأمدي ، 1156 - 1233 .

أبكار الأفكار في أصول الدين / لسيف الدين الأمدي؛

تحقيق أحمد محمد المهدي - ط 2 - القاهرة: دار الكتب

والوثائق القومية، مركز تحقيق التراث ، 2004 -

مج 1 : مئتي 30 سم،

يشتمل على إرجاعات بيبليوجرافية.

تدعمك 8 - 0315 - 18 - 977

٢٤٠

إخراج وطباعة:

مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة.

رقم الإيداع بدار الكتب ٢١٠٦/٢٠٠٤

I.S.B.N. 977 - 18 - 0315 - 8



## قالوا عن الإمام سيف الدين الأمدى:

قال عنه تلميذه: الإمام عز الدين بن عبد السلام: «لو ورد على الإسلام متزندق، أو مشكك، لتعين الإمام سيف الدين لمناظرته؛ لاجتماع أهلية ذلك فيه».

(الوافى بالوفيات للصغدي ٣٤١/٢١)

وقال تلميذه أبو المظفر سبط ابن الجوزي: «لم يكن في زمانه من يحاذيه في علم الكلام، والأصول، وكان سريع الدمعة، رقيق القلب».

(مرآة الزمان ٧٣/٤)

وقال عنه الإمام الذهبي: «كان من أذكى العالم... ولم يكن له نظير في الأصول، والكلام، والمنطق».

(العبر في خبر من غير للذهبي ١٢٤/٥)

وقال عنه شيخ الإسلام ابن تيمية: «لم يكن أحد في وقته أكثر تبحرا في العلوم الكلامية، والفلسفية منه، وكان من أحسنهم إسلاما، وأمثلهم اعتقادا».

(نقض المنطق لابن تيمية ص ١١٥٦)

100

100

100

100

100

100

100

100

100

100

100

100

100

100



## شكرو وتقدير

الحمد لله حمد الشاكرين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، وخاتم النبيين  
ورحمة الله للعالمين القائل : «من لم يشكر الناس لم يشكر الله» .

وانطلاقاً من هذا التوجيه النبوي الكريم ، أتوجه بالشكر وعظيم الشناء للسادة  
الأساتذة العلماء الأفاضل أعضاء المجلس العلمي بمركز تحقيق التراث بدار الكتب ،  
ولرئيسه أستاذنا الفاضل الأستاذ الدكتور/ حسين نصار .

وللزميل الفاضل الأستاذ الدكتور عبد الستار الحلوجي عضو المجلس العلمي لمركز  
تحقيق التراث بدار الكتب ، ومقرر لجنة إحياء التراث الإسلامي بالمجلس الأعلى  
للشئون الإسلامية .

وللعالم الفاضل الأستاذ الدكتور/ صلاح فضل رئيس مجلس إدارة هيئة دار الكتب  
والوثائق القومية .

والأستاذ الدكتور/ رفعت هلال (رئيس الإدارة المركزية للمراكز العلمية)

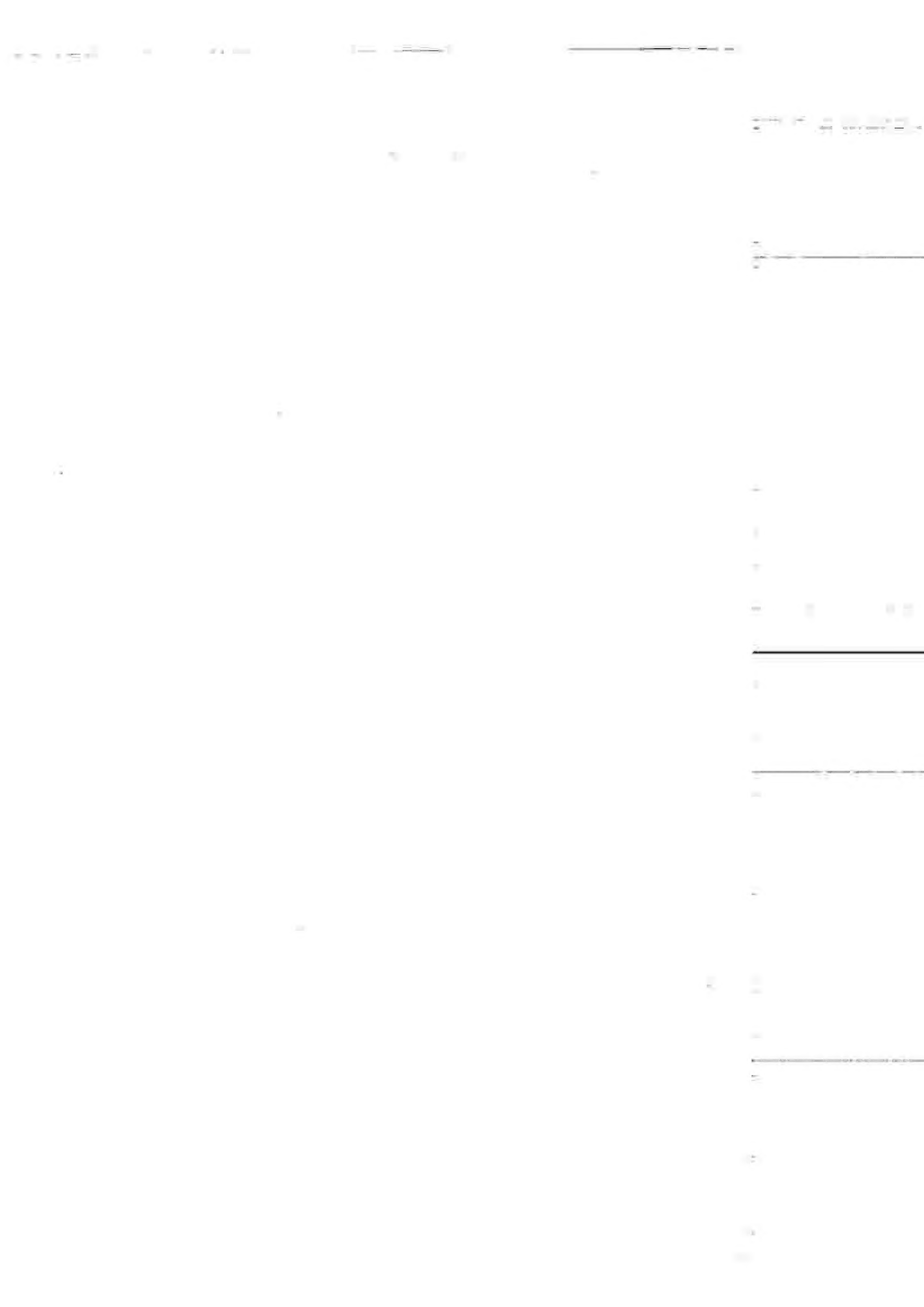
والأستاذة /نجوى مصطفى كامل (مدير عام مركز تحقيق التراث)

والأستاذة/ خديجة محمد كامل لقيامها بتصحيح التجارب الأولى للطباعة .

كما أتقدم بالشكر وعظيم الشناء للإخوة العاملين بمطبعة دار الكتب وللمديرهم العام  
الأخ الفاضل المهندس/فتحى عبد رب النبى مدير عام المطابع على حسن إخراج هذا  
الكتاب ؛ فقد قاموا بجهود مشكورة أثناء النسخ والمراجعة والطباعة .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ،

أ . د . أحمد محمد المهدي





# بسم الله الرحمن الرحيم

## مقدمة

أ. د. أحمد محمد المهدي

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله . سبحانه يؤتي الحكمة من يشاء ، ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً . وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأشهد أن سيدنا محمداً عبده ورسوله ، أمره سبحانه بقوله - تعالى - ﴿ ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن ﴾

اللهم صل وسلم وبارك على سيدنا محمد ، وعلى آله ، وأصحابه ، ومن تمسك بدعوته ، واهتدى بهديه إلى يوم الدين .

وارض اللهم عن علمائنا العاملين ، الذين نصروا الحق ، ودافعوا عنه ، وأزالوا شبه الباطل عن ثقة ويقين ، ووهبوا حياتهم لتصرة الدين ، وخدمة علومه ؛ فكانوا أئمة أعلاماً ، وهداة مرشدين .

وبعد :

فإن علم الكلام من أشرف العلوم الإسلامية التي نشأت وترعرعت في كنف الإسلام ؛ لأنه يتضمن الحجج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ، والرد على شبه المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن ثقة ويقين .

وهذا هو المطلب الأكبر ، والغاية العظمى لكل عالم مؤمن .

ومن المعلوم أن علم الكلام قد أدى مهمة عظيمة في الدفاع عن الدين ضد خصومه القدامى . وهو جدير أيضاً ؛ بل هو الوسيلة المثلى في الرد على أعداء الإسلام من المعاصرين ؛ لأن رجاله في وضع ثقافي يسمح لهم أكثر من غيرهم بالقيام بهذه المهمة العظيمة .

لذا فقد كان من المهام العلمية المرغوب فيها . القيام بتحقيق بعض هذه الكتب تحقيقاً علمياً ، يجليها للقارىء ، ويبرز ما بها من محاسن ، ويوضح ما بها من أفكار خصبة ؛ حتى تكون أبحاثنا المعاصرة مبنية على أساس سليم ؛ لأنه لا يعقل أن نبدأ من

فراغ ، وأسلافنا الأماجد قد تركوا لنا ، وفي حوزتنا هذا التراث العظيم الأصيل ،  
والخصب . والذي يمثل أزهى عصور التفكير الإسلامي ؛ بل الإنسانى على الإطلاق .

كما لا يعقل أن نكتفى ببعض المؤلفات الكلامية التى بين أيدينا ، والتى هى فى  
حقيقة أمرها مجرد مختصرات لكتب عظيمة اتسمت بالدقة ، والوضوح ، والأصالة . وهذه  
المختصرات التى ألفت فى عصر اتسم بالجمود ، والتقليد ؛ قد قامت عليها فيما بعد  
شروح ، وحواشى . وهى بوضعها الراهن ، وصورتها الحالية شكلاً ، وتبويئاً تصبغ جهد  
الباحث ؛ بل إنها تُتَفَرَّه فى أغلب الأحيان .

بينما تتسم الكتب السابقة عليها بالدقة ، والأصالة ، والوضوح . وهى كفيلاً  
بالإجابة على أغلب التساؤلات ، وفيها الحل لمعظم المشكلات والرد على كل الفري ،  
والأكاذيب . التى يروج لها أعداء الإسلام وخصومه والجهلة من أبنائه .

وأرى أن إخراج هذه الكتب من خزانيتها ، ونشرها بطريقة علمية عصرية مشوقة ؛  
فرض كفاية على المتخصصين ؛ فلا يُعَقَّل أن نضيق جهودنا فى الرد على مشاكل فيما  
بيننا ، أو بيننا وبين خصوم ديننا . مع أنها قد بُحِثَتْ وحُصِمَتْ ، وأجيب عليها من أكثر  
من ثمانمائة عام ، ونترك المشاكل المعاصرة التى يثيرها أعداء ديننا .

كما أن أى موضوع يُبحث سيكون ناقصاً ، وغير مطابق للواقع ؛ بل سيؤدى إلى  
مفاهيم خاطئة ما لم يعتمد على أمهات الكتب التى ألفت فى أزهى عصور التفكير  
الإسلامى ، والتى ما زال معظمها مخطوطاً ؛ فتاريخ الفكر الإسلامى ؛ لن يستقر استقراره  
الكامل حتى تُنشر المخطوطات المهمة .

لكل ما سبق أمنت بأهمية التحقيق العلمى ، وضرورته ، واقتنعت به وعزمت بعون  
الله أن أكرس له جهدى ووقتى ، وبدأت بتحقيق هذا الكتاب (أبكار الأفكار فى أصول  
الدين - للإمام سيف الدين الأمدي) بعد أن درّست التحقيق العلمى وممارسته بمركز  
تحقيق التراث بدار الكتب المصرية سنة ١٩٦٨ على يد أساتذته المتخصصين .

وكان تحقيق هذا الكتاب - الذى يسعدنى أن يصدر عن مركز تحقيق التراث بدار  
الكتب المصرية فى عهده الجديد - كان الجزء الأول منه يمثل القسم الثانى من رسالتى  
لتبيل درجة الدكتوراه فى العقيدة والفلسفة ، والتى حصلت عليها من كلية أصول الدين  
جامعة الأزهر سنة ١٩٧٤ بمرتبة الشرف الأولى والتوصية بطبع الرسالة وتبادلها مع جامعات  
العالم .



أما القسم الأول من الرسالة - والذي يقع في مجلد من الحجم الكبير - فكان دراسة عن مؤلفه الإمام سيف الدين الأمدي - رحمه الله - وعصره ، وحياته وثقافته ، وإنتاجه ، ومنهجه ، وآرائه ، ومكانته العلمية ، وآراء العلماء فيه . ثم عن كتاب أبكار الأفكار ، وقيمتها العلمية ، ونسخه ، وأماكن وجودها ، وأخيرا منهجي في تحقيقه .

وفي نفس العام سنة ١٩٧٤ قدمت نسخة مُحَقَّقة من الكتاب إلى المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، وأسعدني موافقة لجنة إحياء التراث الإسلامي على نشره بعد اجتماعات كثيرة ودراسات وأبحاث عميقة .

وقد حال دون نشره في ذلك الوقت - إمكانيات المجلس - وسفري إلى مكة المكرمة معاراً إلى كلية الشريعة بها سنة ١٩٧٦ .

أما مؤلفه : فهو الإمام سيف الدين الأمدي الذي أجمع أصحاب التراجم على أنه كان شيخاً للمتكلمين ، والمستغلين بالعلوم العقلية في عصره .

وقد أوصاه إلى هذه المكانة جداً لا يعرف الكلل ، وانصراف إلى العلم والدراسة ، شغله عن كل شيء حتى عن نفسه أحياناً ، وذلكاء دفع بعض معاصريه إلى أن يعدّه أذكى أذكى أهل زمانه ؛ بل إن الجميع قد اتفقوا على أنه كان أحد أذكى العالم ؛ فقد كان فقيهاً ، أصولياً ، متكلماً ، فيلسوفاً ، طبيباً . ومؤلّفات في هذه الفنون المتعددة تصل إلى خمسة وعشرين مؤلفاً معظمها ما زال مخطوطاً ، ولم ينشر منها سوى أربعة كتب ، ولم يحقق منها سوى كتابين .

وقد قضى الأمدي معظم حياته المديدة مع كل هذه الفنون طالماً ، ومدرساً ومؤلفاً . وامتدت رحلاته العلمية لمدة ستة وستين عاماً . قضاه في رحلات علمية مستمرة زار خلالها عواصم الثقافة ، والعلم في عصره .

ومع هذه الشهرة العريضة التي كان الأمدي يتمتع بها في عصره والعصور التالية ؛ فقد ظل مجهولاً إلى حد كبير في عصرنا كمتكلم إلا من إشارات إلى بعض آرائه ترد أحياناً في الكتب الكلامية : كالمواقف ، والمقاصد وغيرها .

أما كتاب : أبكار الأفكار في أصول الدين : فهو بحق أهم كتب الأمدي الكلامية ؛ بل أهمها على الإطلاق ؛ فقد اتفق أصحاب التراجم على وصف الأمدي بصاحب الأفكار .

وقد اتضح لى بعد الدراسة والمقارنة أنه من أهم الكتب المؤلفة فى علم الكلام . فهو حار لمسائل الأصول محيط بها ، بدون إطالة مُملة ، وبغير اختصارٍ مخلٍ . وهو بحق اسم على مسمى ! فقد جمع فيه مؤلفه كما قال : «أبكار أفكار أرباب العقول» .

وقد ألفه الأمدى بعد أن بلغ درجة علمية يدلّ بها قائلا «ولما كنّا مع ذلك قد حقّقنا أصوله ، ونقّحنا فصوله . وأحطنا بمعانيه ، وأوضحنا مبانيه وأظهرنا أغواره ، وكشفنا أسواره ، وفرزنا فيه بقصّب سبق الأولين ، وحرزنا غايات أفكار المتقدمين والمتأخّرين ، واستترعنا منه خلاصة الألباب ، وفصلنا القشر عن اللبّاب» .

وهذا الكتاب كما يُفهم من عنوانه ، وكما اتضح لى ! قد اشتمل على مُعظم الأفكار المهمة فى الفكر الإسلامى العقدى حتى عصره ! بل على الفكر العقدى الإنسانى على الإطلاق ، وناقشها ، وردّ على ما يتناقض مع الدين منها وأبطله بحُججه الدامغة ، وبراينه الساطعة ! فهو بحق يُغنى عن مُطالعة الكثير من كتب المتقدمين ! لأنّه قد اشتمل على مُعظم الأفكار المهمة فيها .

وقد تأكد لى أن كتاب المواقف لعصّد الدين الإيجى - الذى أعاننى الله على نشره محققاً سنة ١٩٧٦م - مختصر لكتاب الأبكار .

وكتاب المواقف - كما هو معلوم - أهم الكتب المطبوعة فى علم الكلام . وإذا كنت قد اخترت الطريق الصّعب - طريق التحقيق العلمى - فليثقتى التّامة بأن الله لا يُضيع أجر من أحسن عملاً ، ولتأكدي بأنّ العرف لا يذهب لا عند الله ، ولا عند الناس ، وحسبى أن أساهم فى إحياء تراثنا الخالد . وفى إلقاء الضّوء على إمام كانت مؤلفاته ، وما زالت تمثّل حلقة مهمّة من حلقات التفكير الإسلامى . فى فترة من أعظم فترات ، فترة الانتصار على أعداء الإسلام ، وإخراجهم من بلاد الإسلام ، واستعادة مقدّساتنا .

وقد اجتهدت قدر طاقتى على أن تكون دراستى عن الإمام الأمدى لائقة به ، كما بذلت غاية جهدى لإخراج كتابه على أحسن وجه ، وأفضله .

فإذا أصبت ، وحققت ما أهدف إليه ، فيفضل الله وحده ، وإن كانت الأخرى ، فحسبى أننى قد بذلت غاية جهدى .

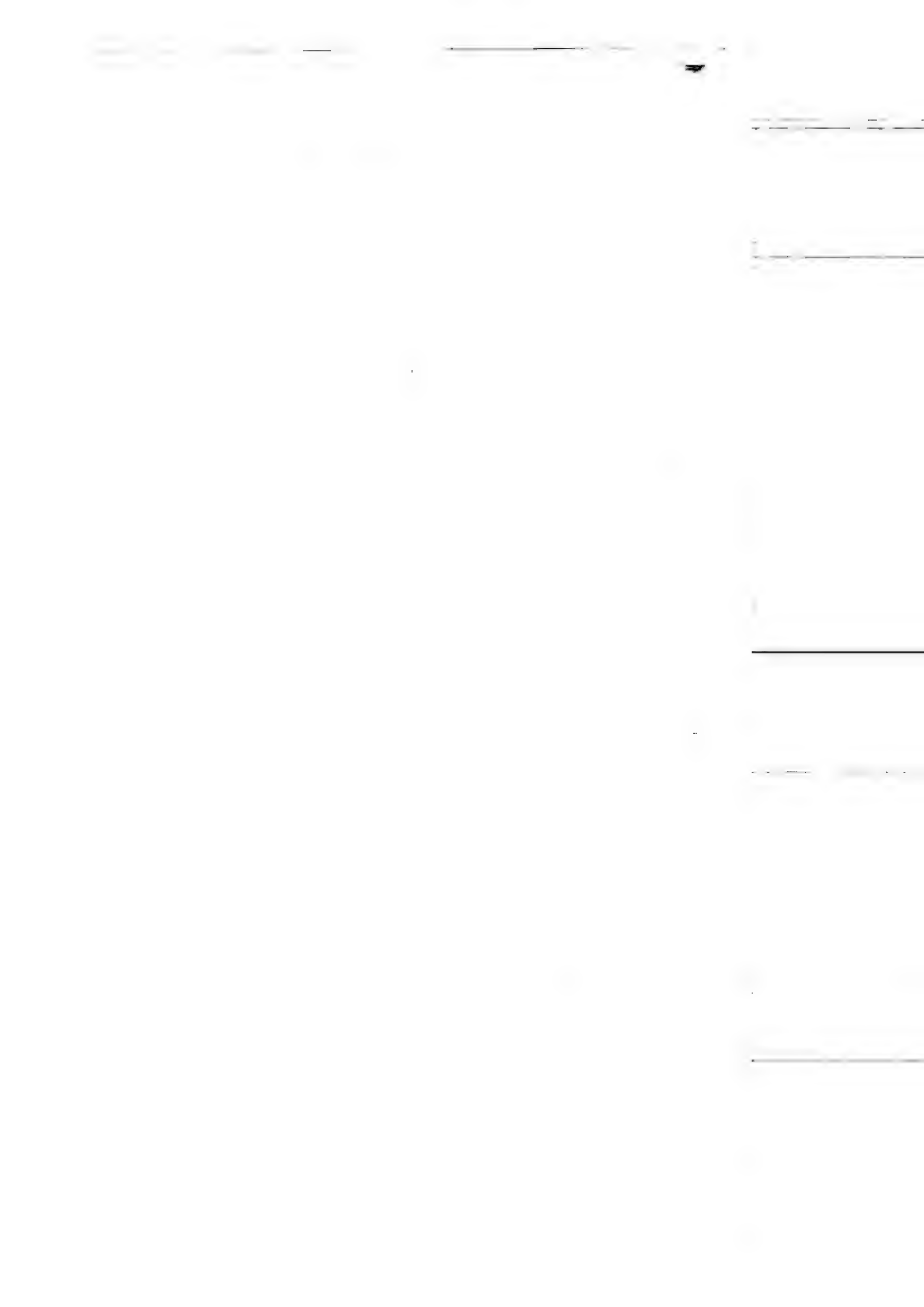
ومن الواجب عليّ وقد أعانتني الله تبارك وتعالى - عليّ إنجاز هذا العمل أن أسجد  
لله شكراً ، كما أتقدم بالشكر وعظيم الشناء لكل من أسدى إليّ عوناً ، أو قدم لي نصيحاً ،  
أو سهّل لي ضعفاً .

وأخص بالذكر أساتذتي بكلية أصول الدين - يرحمهم الله - وأصدقائي بمعهد  
المخطوطات ومركز تحقيق التراث بدار الكتب المصرية ، وزملائي بلجنة إحياء التراث  
الإسلامي بالمجلس الأعلى للشتون الإسلامية وأخص بالذكر منهم الأستاذ الدكتور  
عبدالمستار عبدالحق الحلوجي مقرر اللجنة .

كما أتقدم بالشكر وعظيم الشناء لأشقائي ، وزوجتي ، وأبنائي الذين بذلوا معي  
جهداً مخلصاً في المقابلة والمراجعة .

ومن الله استمد العون وعليه أتوكل ، وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب .

أ . د / أحمد محمد المهدي





## حياة الأمدى

### نشأته - دراساته وشيوخه - رحلاته العلمية

#### أولا : نشأته :

##### ١- موطنه :

ولد الأمدى بمدينة (أمد)<sup>(١)</sup> - والتيها ينسب - سنة ٥٥١ هـ (١١٥٦ م) وكانت أمد عند مولده تحت إمرة جمال الدولة أبي القاسم<sup>(٢)</sup> أحد رجال الدولة الأرتقية - وهي من فروع السلاجقة - التي ظلت تحكم أمد وما حولها ، حتى سنة ٦٢٩ هـ تاريخ استيلاء الملك الكامل عليها<sup>(٣)</sup> .

وأمد بكسر الميم - وهي لفظة رومية - بلد قديم حصين ركين مبني بالحجارة السود على نشر ، ودجلة محيطة بأكثره ، مستديرة به كالللال ، وهي تنشأ من عيون بقره<sup>(٤)</sup> . وهي أعظم مدن ديار بكر ، وأجلها قدرا ، وأشهرها ذكرا .

وهي الآن جزء من تركيا حيث يسميها الأتراك أميدة - وقره أمد - وهي تبعد عن القسطنطينية بمائتين وثلاثين فرسخا . ومعظم سكانها من المسلمين - وإلى أمد ينسب كثير من أهل العلم - في كثير من الفنون - قبل الأمدى وبعده<sup>(٥)</sup> .

في هذه المدينة ولد صاحبنا ، وقضى فيها أعوامه الأولى يدرس مبادئ القراءة والكتابة ، ويحفظ القرآن الكريم ، ويدرس التجويد ، والقراءات ، وشيئا من علوم العربية

(١) (أمد) جند قبيلة من العرب يدعون بني أمد ، كانت موطنهم بين موطن طي أجبنا وسلمى والعراق ، وربما كان اسم مدينة أمد مأخوذا منه .

(دائرة المعارف للبياتى المجلد الأول ص ١٤٥ ط بيروت سنة ١٨٧٦) .

(٢) تاريخ الفاروق ص ٢٢٦ المعروف بإدريس تاريخ دمشق ، لابن علي الفلاس طبع في بيروت سنة ١٩٠٨ بمطبعة الآباء اليسوعيين .

(٣) مفرج الكروب في أخبار بني أموي ١٢/٥ - ١٣ لابن واصل تحقيق د : حسين محمد ربيع ، مراجعة د : سعيد عاشور مطبعة دار الكتب سنة ١٩٧٣ .

(٤) معجم البلدان للعلامة ياقوت الحموي ج ١ ص ٥٦ - ط دار صادر بيروت سنة ١٩٥٥ م ، مرصدا للإطلاع للبيدادي ج ١ ص ٦ تحقيق : علي البحار ، وأحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم للعلامة المعروف بالشاري ط ٢ سنة ١٩٠٩ ص ١٤٠ .

(٥) عنيت منهم سنة وعشرين وتحدثت عنهم في ص ٤١ ، ٤٢ في دراستي عن الأمدى رسالة دكتوراه بكلية أصول الدين .

والفقه - كما هي عادة أهل عصره - وكانت دراسته الفقهية في أمد على مذهب الإمام أحمد ؛ حيث يذكر السيكي أنه حفظ بآمد كتاباً على مذهب الإمام أحمد بن حنبل ، كما يذكر ابن حجر أنه حفظ كتاب الهداية لأبي الخطاب في الفقه الحنبلي<sup>(١)</sup> .

أما عن أسرته ومكانتها الاجتماعية ؛ فلم أعثر على شيء يدل عليها ؛ والراجع عندى أنها كانت أسرة متواضعة لا تتميز بتفوق خاص في الحياة العلمية ، أو السياسية ؛ بدليل أنه لم يعد إلى بلده إطلاقاً كما أنه نسب إلى بلده ، ولم ينسب إلى أسرته .

وكان طموح الصبي أكبر من إمكانيات آمد ؛ لذا فقد غادرها إلى بغداد في سن مبكرة نسبياً ؛ إذ رحل إلى بغداد وعمره أربع عشرة سنة ، كما ذكر الصفدى في الوافى بالوفيات<sup>(٢)</sup> ، أو خمس عشرة سنة كما ذكر تلميذه ابن واصل في كتابه مفرج الكروب<sup>(٣)</sup> ، حيث يقول وذكر لى (الأمدى) أنه دخل بغداد في خلافة المستنجد<sup>(٤)</sup> بالله ، وعمره خمس عشرة سنة .

وأيضاً كان عمر الصبي أربع عشرة سنة ، أو خمس عشرة سنة ؛ فقد غادر مدينته في سن مبكر نسبياً مما يدل على طموحه ، وذكائه ، وحبّه للعلم ، ولم يعد إليها إطلاقاً ؛ بل استمر في رحلاته العلمية المتصلة من أمد إلى بغداد ، فدمشق ، فحلب ، ثم مصر (القاهرة والإسكندرية) ثم حمص ، ثم دمشق التى انتهت فيها هذه الحياة الخصبة الحافلة بجلال الأعمال ، والشئ دُفن فيها بعد رحلات علمية متصلة استمرت أكثر من ست وستين سنة قضاهما طالباً للعلم وأستاذاً ومؤلفاً لم يشته عن هذه الغاية النبيلة حباً لمنصب ، أو جاه ، أو مال .

(١) وفيات الأعيان لابن خلكان ٢/ ٤٥٥ تحقيق : الشيخ محمد محسن الدين عبد الحميد مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة سنة ١٩٤٩ م -

طبقات الشافعية للسيكي ٥/ ١٢٩ ، ١٣٠ طبع الحسينية بمصر .

ولسان العيزان لابن حجر ٣/ ١٣٤ طه حيدر آباد سنة ١٣٢٠ هـ .

(٢) الوافى بالوفيات للصفدى ج ٢١ ص ٣٤٠ . سلسلة التراث الإسلامية باعثنا ، محمد الخجيري بيروت سنة ١٩٨٨ م .

(٣) مفرج الكروب لابن واصل ٥/ ٣٦ .

(٤) هو الخليفة العباسي المستنجد بالله : أبو المظفر يوسف بن المقتدى لأمر الله ولد سنة ٥١٨ هـ وبويع بالخلافة سنة ٥٥٥ هـ وتوفي في ربيع الآخر سنة ٥٦٦ هـ (تاريخ الخلفاء للسيوطي ص ٤٤٢ وما بعدها تحقيق محمد

محسن الدين المطبعة التجارية سنة ١٩٥٢ م) .

## ٢- مولده :

ولد الأمدى سنة ٥٥١ هـ كما ينص على ذلك كثير من تلاميذه ، ومن ترجموا له <sup>(١)</sup> ، وتابعهم فى ذكر هذه السنة كثير من أصحاب التراجم الحديثة <sup>(٢)</sup> التى حدثت ميلاده سنة ٥٥١ هـ ، وبعضهم يذكر أنه ولد بعد سنة ٥٥١ هـ من غير تحديد : كالقنطري ، والذهبي ، وابن العماد الحنبلي <sup>(٣)</sup>

كما يعيل البعض الآخر إلى التحديد ؛ فيذكر أنه ولد بعد سنة ٥٥٠ هـ بقليل كالسيكى <sup>(٤)</sup> .

والأرجح أنه ولد فى سنة ٥٥١ هـ حيث تذكر تراجم تلاميذه ، والمقربين إليه ذلك ، كما أنه لا يوجد من أصحاب التراجم من حدد غيره .

## ٣- اسمه :

على بن أبى على بن محمد بن سالم . طبقا لما ورد بالمنحوتات التى اطلعت عليها : كدقائق الحقائق ، وغاية المرام . وقد نسخا فى حياته . والأبكار الذى نقل عن خطه . ولما ذكره أكثر من ترجموا له وخاصة من عاصروه ، أو تلمذوا عليه <sup>(٥)</sup> .

وقد اخطأ بعض أصحاب التراجم فى اسمه : كالقنطري <sup>(٦)</sup> الذى سماه : على بن على بن أبى على ، وابن الشحنة <sup>(٧)</sup> الذى سماه على بن أحمد بن سالم . والصحيح ما ذكرته للأسباب الموضحة .

(١) انظر وفيات الأعيان ٤٥٥/٢ والوافى بالوفيات للصمدى ٢١/٢٤٠ والمختصر فى أخبار البشر ٣/٢٥٥ لأبى الفدا ط . القسطنطينية سنة ١٨٨٩م . حسن المحاضرة فى أخبار مصر والقاهرة للسيوطى ط . مصر سنة ١٣٢١هـ .

(٢) كالأعلام للزركلى ٥/١٥٣ ط ٢ سنة ١٩٥٩م .

ومعجم المؤلفين لكحلالة ٧/١٥٥ مطبعة الترقى بدمشق سنة ١٩٥٧م .

(٣) انظر أخبار العلماء للقنطري ص ١٦١ . ط الخانجي بالقاهرة سنة ١٣٢٩هـ .

والعبر فى خبر من غير للذهبي ٥/١٢٤ تحقيق د . المنجد . ط الكويت ١٩٦٦م .

وشذرات الذهب لابن العماد الحنبلي ط : القلمى بالقاهرة سنة ١٣٥٠هـ .

(٤) انظر طبقات الشافعية الكبرى للسيكى ٥/١٢٩ .

(٥) كابن أبى أصيبعة (حيون الأبناء فى طبقات الأئمة) ط ١ القاهرة سنة ١٣١٩هـ (٢/١٧٤) .

وابن واصل فى شرح الكروب ٥/٣٦ وابن خلكان فى وفيات الأعيان ٢/٤٥٥ .

(٦) انظر أخبار العلماء بأخبار الحكماء للقنطري ص ١٦١ .

(٧) تاريخ ابن الشحنة ١٢/١٣٢ .

#### ٤- لقبه :

يلقب بسيف الدين ، وأحياناً بسيف الدنيا والدين<sup>(١)</sup> ، وبالسيف المختصراً<sup>(٢)</sup> . كما يلقب بالأمدي نسبة إلى موطنه الأصلي ، وبالحنبلي ، ثم الشافعي ، أو بالشافعي نسبة إلى مذهبه الفقهي . ويلقب أيضاً بالشعلبي ، أو بالشعلبي : نسبة إلى قبيلته . وقد اضطربت المراجع ، وانقسمت في نسبته إلى قبيلته .

فبعضها نسبته إلى قبيلة تغلب<sup>(٣)</sup> (بالثاء المثناة ثم الغين) فقال : (الشعلبي) . وبعضها الآخر نسبته إلى قبيلة ثعلب<sup>(٤)</sup> (بالتاء المثناة ثم العين) فقال : (الشعلبي) .

لذا فقد ترددت المراجع الحديثة في أمر هذا اللقب بين هاتين اللفظتين ؛ فبعضهم نسبته إلى قبيلة ثعلب ، وبعضهم نسبته إلى قبيلة تغلب .

والراجح عندي نسبته إلى قبيلة تغلب لأسباب ذكرتها بالتفصيل في دراستي عن الأمدي<sup>(٥)</sup>

#### ٥- كنيته :

ويكنى (أبا الحسن) كما اتضح لي من معظم المصادر التي اطلعت عليها<sup>(٦)</sup> غير أن سبط ابن الجوزي قال : وكنيته أبو القاسم<sup>(٧)</sup>

#### ثانياً : دراساته وشيوخه :

بدأ الأمدي دراسته في موطنه أمد على يد شيوخها ، غير أن المراجع لم تعين أساتذته في أمد ، وإن حدثت بعض العلوم التي تلقاها فيها كما سبق .

(١) انظر دقائق الحقائق التي نسخ في حياته .

(٢) انظر العبر للذهبي ١٢٤/٥ .

(٣) انظر طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ١٧٤/٢ ، واللباب في تهذيب الأسان ١٥/١ لابن الأثير ط ١ القاهرة سنة ١٣٥٧ هـ .

(٤) انظر وفيات الأعيان ٢/٢٥٥ ، ورواة الزمان في تاريخ الأعيان ٧٣/٤ لسبط ابن الجوزي ط جيزر آباد سنة ١٩٥١ م . والبداية والنهاية لابن كثير ١٤٠/١٣ مطبعة السعادة بمصر سنة ١٩٣٢ م ووفيات الأعيان ٢/٤٥٥ ، وعبود الأبناء في طبقات الأطباء ١٧٤/٢ ، ١٧٥ .

(٥) انظر رسالة الدكتوراه ص ٤٥ ، ٤٦ بكلية أصول الدين .

(٦) منها طبقات الشافعية للسبكي ١٢٩/٥ ، وشذرات الذهب في أخبار من ذهب ١١٤/٥ لابن العماد الحنبلي . طبعة القدسي بالقاهرة سنة ١٣٥٠ هـ والبداية والنهاية لابن كثير ١٤٠/١٣ ، والعبر في خبر من غير للذهبي ٥/١٧٤ . ووفيات الأعيان لابن خلكان ٢/٤٥٥ ، وعبود الأبناء لابن أبي أصيبعة ١٧٤/٢ ، ١٧٥ .

(٧) انظر : رواة الزمان ٨/١٥٧ لسبط ابن الجوزي .



وكان من العلوم التى اهتم الأمدى بدراستها فى أول مقامه ببغداد علم القراءات - كما تذكر معظم المراجع التى ترجمت له - وهذا العلم بدأ الأمدى دراسته فى بلده ، ثم أتقنه فى بغداد<sup>(١)</sup>.

ومنها الفقه ، والخلاف . وقد بدأ الأمدى دراسته الفقهية فى آمد على مذهب الإمام أحمد ، ثم انتقل إلى بغداد ، وواصل دراسته له ، ثم تحول إلى المذهب الشافعى بعد اتصاله بشيخه ابن فضالان . يقول الصغدي «واشتغل على الإمام أبي الفتح نصر بن فتيان ابن المنى الحنبلى فى الخلاف على مذهبه مدة ، ثم صحب الإمام العلامة أبا القاسم يحيى بن الحسن على بن الفضل هبة الله بن بركة البغدادى ابن فضالان الشافعى ، وأخذ عنه الخلاف وتميز ، وحفظ طريقة الشريف ، والزوائد لأسعد الميهنى<sup>(٢)</sup>»

كما يذكر السبكي أنه «ولد بآمد ، وقرأ بها القرآن ، وحفظ كتابا فى مذهب أحمد ابن حنبل ، ثم قدم بغداد ، فقرأ بها القراءات أيضا ، وتفقه على أبي الفتح بن المنى الحنبلى ، وسمع الحديث من ابن شاتيل ، ثم انتقل إلى المذهب الشافعى ، وصحب أبا القاسم بن فضالان ، وبرع عليه فى الخلاف ، وأحكم طريقة الشريف ، وطريقة أسعد الميهنى ، وتفنن فى علم النظر ، وأحكم الأصلين ، والفلسفة ، وسائر العقليات ، وأكثر من ذلك<sup>(٣)</sup>»

ومن العلوم التى درسها ببغداد الحديث وعلومه على يد شيخه أبو الفتح بن شاتيل يقول ابن حجر «وسمع من أبي الفتح بن شاتيل ، وحدث عنه بغريب الحديث لأبي عبيد<sup>(٤)</sup>» .

ومن هذه العلوم أصول الفقه الذى تلقاه على يد شيخه ابن فضالان والذى أصبح الأمدى أكبر شيوخه فيما بعد . ويقال إنه حفظ الوسيط ، والمصطفى<sup>(٥)</sup> .

ومنها أصول الدين على يد شيخه ابن فضالان حيث كان مقدما فى الأصلين<sup>(٦)</sup> ، وقد أصبح الأمدى إمام عصره فى هذا الفن .

(١) انظر طبقات الشافعية للسبكي ١٢٩/٥ .

(٢) الوافى بالوفيات للصغدي ج ٢١ ص ٣٤٠ .

(٣) طبقات الشافعية للسبكي ١٥٩/٥ .

(٤) لسان الميزان لابن حجر ١٢٤/٣ ط جيد إجازة سنة ١٢٣٠ هـ .

(٥) المصدر السابق ١٢٥/٣ .

(٦) البداية والنهاية لابن كثير ٢١/١٣ .

ومنها الجدل : حيث يقال إنه حفظ أربعين جدلاً<sup>(١)</sup>.

أما الفلسفة : فتذكر المراجع أنه بدأ دراستها في بغداد ، وأتمها بالشام ، وينفرد القفطي بأنه أخذ علوم الأوائل عن النصارى ، واليهود ، فيقول : «وأخذ علم الأوائل عن جماعة من نصارى الكرخ ، ويهودها ، وتظاهر بذلك : فجفاه الفقهاء ، وتجاهوه ، ووقعوا في عقيدته ، وخرج من العراق<sup>(٢)</sup> » ، ولا يوافق على ذلك من أصحاب التراجم سوى صاحب مقتبحة السعادة<sup>(٣)</sup> الذي ينقل عنه كل شيء تقريباً وبدون تدبير أحياناً .

أما علوم اللغة وأدائها ، فلم تذكر لنا المراجع شيئاً عنها ، ولا عن شيوخه فيها ، والذي أرجحه أن الأمدى كان ملماً بها كما سيأتى .

وسأذكر فيما بلى أسماء أهم شيوخه ، وأبعدهم أثراً في حياته العلمية .

١- ابن فضال ( ٥١٧ - ٥٩٥ هـ ) ( ١١٢٣ - ١١٩٩ م )

يحيى بن على بن الفضل بن هبة الله بن بركة (أبو القاسم ، جمال الدين) المعروف بابن فضال . كان شيخ الشافعية في بغداد .

٢- ابن المنى ( ٥٠١ - ٥٨٣ هـ )

أبو الفتح نصر بن فتية بن مطر - الفقيه الحنبلي . المعروف بابن المنى .

٣- ابن شاتيل (توفي ٥٨١ هـ عن تسعين سنة)

أبو الفتح عبيد الله بن عبد الله بن شاتيل الدباس البغدادي - مشهـ بغداد .

ومن تأثر بهم :

أسعد الصهني : (أبو الفتح أسعد أبي نصر بن أبي الفضل الصهني) الفقيه الشافعي الملقب (مجد الدين) .

كان مولده سنة ٤٦١ هـ ووفاته سنة ٥٢٧ هـ .

(١) الواقى بالوقيات للمنفدى ٢٨ / ٢٤٠ .

(٢) أخبار العلماء للقفطي ص ١٩١ .

(٣) مقتبحة السعادة ومصباح السيادة لطائفة كبرى زاد ٢ / ١٨٠ تحقيق كامل بكري . دار الكتب الحديثة بالقاهرة .

ثالثاً : رحلاته العلمية<sup>(١)</sup>

أ- رحلته إلى بغداد [٥٦٥ هـ - ٥٨٢ هـ]

١١٦٩ م - ١١٨٦ م

قضى الأمدى معظم حياته رحالة في طلب العلم ؛ فقد امتدت رحلاته العلمية إلى أكثر من ستة وستين سنة ، قضاهما كلها طالباً للعلم ، واستاذاً ومؤلفاً ، وقد بدأ رحلاته في سن مبكرة ، وكانت رحلته الأولى إلى بغداد عاصمة الخلافة العباسية التي كانت تعاني من الضعف ، وتسلط أمراء الأقاليم ، ولم يبق للخليفة فيها نفوذ أو سلطان حقيقى ؛ ولكنها مع ذلك كانت تحاول في عناد الحفاظ على ما لها من مجد علمى ، ونفوذ أدبى .

وقد هيّط الفتى إلى بغداد في خلافة المستجد بالله والوزير بها يومئذ ابن هبيرة<sup>(٢)</sup> ، وقد رجّحت أن ذلك كان سنة ٥٦٥ هـ ؛ لأن الخليفة توفى في ربيع الآخر سنة ٥٦٦ بينما توفى وزيره في حياته ، وقبله بأشهر .

وأيا كانت السنة التي دخل فيها بغداد ؛ فقد دخلها الفتى ، وقضى بها المرحلة الأولى من حياته ، والتقى فيها بمعظم شيوخه الذين حفظ التاريخ لنا أسماء بعضهم .

وفى هذه البيئة العلمية الخصبة ، ألم الأمدى بجوانب الثقافة الإسلامية المختلفة دينية ، وغير دينية ؛ حيث قضى بها ما يقرب من سبع عشرة سنة قضت فيها شخصيته العلمية ، وتحدد اتجاهه الفكرى الذى كان سبباً في تأليب كثير من المتعصبين عليه ، مما أدى في النهاية إلى مغادرته بغداد .

ب - رحلته إلى الشام (الفترة الأولى) [٥٨٢ هـ - ٥٩٢ هـ]

١١٨٦ م - ١١٩٦ م

ذهب الأمدى إلى الشام ليستكمل دراسته بها بعد أن ضاقت به بغداد ، وضائق بها (كما سيأتى) يقول ابن خلكان : «ثم انتقل إلى الشام ، واشتغل بفنون المعقول ، وحفظ منه الكثير ، ونصّر فيه ، وحصل منه شيئاً كثيراً ، ولم يكن في زمانه أحفظ منه لهذه

(١) تحدثت في الدراسة عن رحلاته العلمية بالتفصيل من ص ٥٧-٥٩ .

(٢) منوج الكروب في أخبار بني أيوب لابن واصل ٣٠/٥ .

العلوم ، ثم انتقل إلى الديار المصرية ، وتولى الإعادة بالمدرسة المجاورة لشرح الإمام الشافعي<sup>(١)</sup> ، وهذا النص يدل على أن فترة مقامه بالشام كانت لاستكمال دراسته التي بدأها في بغداد : بدليل تولى الإعادة بعد ذلك في مصر أول حضوره بها .

ومن البحث يتضح أن الأمدى قد أقام بالشام مدة عشر سنوات في الفترة من سنة ٥٨٢ هـ تاريخ دخوله دمشق إلى سنة ٥٩٢ هـ تاريخ خروجه من الشام إلى مصر ، قضاها بين مدنها المختلفة : ومنها بالتحديد دمشق ، وحلب ، وأن هذه الفترة كانت لاستكمال دراسته التي بدأها بأمد ، وبغداد .

جـ - رحلته إلى مصر [ ٥٩٢ هـ - ٦١٣ هـ ]

١١٩٦ م - ١٢١٧ م

حضر الأمدى إلى مصر في ذي القعدة من سنة ٥٩٢ هـ في عهد السلطان العزيز عثمان ، ونزل في المدرسة المعروفة (بمنازل العز) .

وتعتبر هذه الفترة من أهم الفترات في حياة الأمدى ؛ فقد مكث في مصر أكثر من عشرين عاماً ، قضاها في القاهرة ، والإسكندرية ، وأصدر فيها عدداً كبيراً من الكتب في مجالات مختلفة من الثقافة الإسلامية : كالمنطق ، والفلسفة ، والجدل ، والخلاف ، والأصول ، والكلام .

وقد حضر الأمدى إلى مصر وعمره إحدى وأربعون سنة ، وقضى فيها الفترة الذهبية من عمره المديد - من الأربعين حتى الستين - وألف فيها كثيراً من مؤلفاته الخاصة به مثل :

(خلاصة الإبريز تذكرة الملك العزيز) الذي أهداه إلى الملك العزيز كما سيأتي و(رموز الكنوز) و(دقائق الحقائق) و(لباب الألباب) و(الترجيحات) و(غاية الأمل في علم الجدل) و(التعليقة الصغيرة) و(التعليقة الكبيرة) و(غاية المرام في علم الكلام) وأخيراً (أفكار الأفكار) كما سيأتي - بالإضافة إلى شرحه لبعض كتب السابقين : والتي أرجح أنه بدأ بها كما هي عادة المؤلفين المبتدئين يبدأون بشرح كتب الغير ، ثم بعد وصولهم إلى مرحلة النضج يبدأون في تأليف كتبهم الخاصة بهم .

(١) وفیات الاعيان ٢ / ٤٥٥ ترجمة رقم (٤٠٥) .



كما شغل بمصر كثيرا من المناصب العلمية ؛ حيث بدأ برتبة المنعبد ، ثم وصل إلى رتبة المصدر

وقد عاش الأمدى فى مصر فى عهود أربعة السلاطين الأيوبيين .

١- السلطان العزيز بن صلاح الدين .

٢- المنصور بن العزيز .

٣- العادل شقيق صلاح الدين .

٤- الكامل بن العادل .

وقد نال التقدير والاحترام . ثم حُسده جماعة من فقهاء البلاد وتعصبوا عليه ، واستباحوا دمه .

وبعد هذه الحادثة لم تطب الحياة فى مصر لسيف الدين بعد أن تألب خصومه عليه ؛ فخرج منها خائفا يتربص حتى نزل حماة بالشام .

د - إقامته فى الشام : (الفترة الثانية)

فى حماة : [٦١٣ هـ - ٦١٧ هـ]

[١٢١٧ م - ١٢٢١ م]

بعد خروج الأمدى من مصر توجه إلى مدينة حماة بالشام . كما ورد فى معظم المراجع التى ترجمت له . وكانت حماة تحت حكم الملك المنصور ناصر الدين محمد ابن الملك المظفر تقي الدين عمر بن أيوب .

اولما قدم الأمدى إلى حماة ؛ بنى له السلطان الملك المنصور مدرسته المعروفة به ، التى بقرب الباب الشمالى ، المعروف بباب الجسر الشمالى ، وأجرى له الجامعة (١) الكبيرة ، والجراية ، وواظب حضور مجلسه ، والاشتغال عليه بجميع فنونه (٢) .

وقد كان الأمدى يبادل أمير حماة المودة والتقدير ؛ كما تدل على ذلك مقدمة كتابيه (كشف التموهيات) و (المبين فى شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين) اللذين أهداهما إليه .

(١) كلمة فارسية تعنى الخلع والبهات .

(٢) مفرج الكروب ٤ / ٧٧ - ٧٨ .

وقد بقي الأمدى بحمة أربع سنوات كانت من أعظم أيام حياته إنتاجا وتأليفا ، نعم فيها بالأمن والسلام والحب والتقدير .  
في دمشق :

أولا : عهد السلطان المعظم عيسى [ ٦١٧ هـ - ٦٢٤ هـ ]

١٢٢١ م - ١٢٢٧ م

ذهب الأمدى إلى دمشق سنة ٦١٧ هـ بعد أن طلبه أميرها - كما سلف - فولاء تدرّس المدرسة العزيزية<sup>(١)</sup> المجاورة لتربة الملك الناصر صلاح الدين الأيوبي - وأعطاه دارا وأحسن إليه<sup>(٢)</sup> .

وفي هذه الفترة كان الرجل قد بلغ أوج كفايته علما وفضلا ، وكان قد قارب السبعين من عمره ؛ فأقبل على الاشتغال والتصنيف ، وعقد له مجلس المناظرة ليلة الجمعة ، وليلة الثلاثاء من كل أسبوع بالحائط الشمالي من جامع دمشق ، وكان يحضر مجلسه الأكابر من كل مذهب ، ورحل إليه الطلبة من جميع الآفاق من سائر الطوائف ؛ لطلب العلم<sup>(٣)</sup> .

وقد كانت الفترة التي قضها الأمدى في عصر الملك المعظم ، ومقدراتها سبع سنوات من سنة ٦١٧ هـ تاريخ وصول الأمدى لدمشق إلى سنة ٦٢٤ هـ تاريخ وفاة المعظم ؛ فترة نال فيها الأمدى التقدير والحب أحيانا ، ثم التقدير مع الكراهية أحيانا أخرى .

ثانيا : عهد الملك الناصر داود [ ٦٢٤ هـ - ٦٢٦ هـ ]

١٢٢٧ م - ١٢٢٩ م

لما ولي الملك الناصر داود بعد موت أبيه الملك المعظم عيسى ؛ عرف للأمدى فضله ، وقربه إليه ، وعوضه عن فترة الجفوة التي كانت من أبيه ؛ لأنه كان من المعجبين به أشد الإعجاب .

(١) عن هذه المدرسة : انظر الحياة العقلية في عصر الحروب الصليبية في مصر والشام : د . أحمد بدوي ط ١ مطبعة بهجة مصر بالقاهرة .

(٢) مغزج الكروب لابن واصل ٥ / ٣٧ ، ٣٨ .

(٣) الوائلي ، الوفيات للمصنف ٢١ / ٣٤١ .

وقد ترجم الملك الناصر عن هذا الإعجاب بطريقة عملية ؛ فعندما تولى الملك «تقدم سيف الدين عنده التقدم العظيم ، ومال بكليته إليه ، وأعطاه ثمانية آلاف درهم اشترى بها جوسقا<sup>(١)</sup> ، وبستاناه . وقد بادله الأمدى الإعجاب ، والتقدير ؛ فصنّف له - بناء على طلبه - كتاباً سماه (فرائد القلائد) على حسب اقتراحه .

ثالثاً : عهد الملك الأشرف [٦٢٦ هـ - ٦٣١ هـ]

١٢٢٩ م - ١٢٣٣ م

تولى الملك الأشرف حكم دمشق بعد أن سلمها له أخوه الملك الكامل بعد أخذها من ابن أخيه الملك الناصر ، وتعويضه عنها بالكرك ، وما معها من البلاد<sup>(٢)</sup> ؛ وذلك بعد صراع طويل بين الإخوة : المعظم عيسى من جانب ، وبين الملك الكامل ، والأشرف من جانب آخر . ثم استطاع الكامل ، والأشرف التغلب على ابن أخيهما الملك الناصر بعد موت والده الملك المعظم بعامين كما سيأتى .

وكان عهد الأشرف من أسوأ العهود التى عاشها الأمدى بدمشق ؛ لأن الأشرف قد تعقب رجال المعظم عيسى ، وابنه الناصر ، واضطهدهم ، وحاول إلصاق التهم بهم ؛ لكن يغطى على فعلته التسبىح من تسليمه بيت المقدس للصليبيين سنة ٦٢٦ هـ حتى يتفرغ للاستيلاء على دمشق من ابن أخيه - والتى نجح فى الاستيلاء عليها سنة ٦٢٦ هـ ، وكان الملك الكامل قد اتفق مع الصليبيين على تسليمهم بيت المقدس إن هم عاونوه ضد أخيه الملك المعظم صاحب دمشق ، وبالفعل حضر الامبراطور (فردريك) لمعاونة الكامل حسب اتفاقهما .

ولكن بعد موت المعظم - الرجل القوى - أراد الكامل أن ينقض اتفاقه مع (فردريك) ؛ لأنه لم يجد مبرراً له ، خاصة والناصر صاحب دمشق لا يستطيع الصمود أمامه ؛ ولكن (فردريك) أصبر على تسليم بيت المقدس ؛ وتم له ما أراد بعد أن سلمها له الكامل ، والأشرف سنة ٦٢٦ هـ ؛ ليتفرغاً لحصار دمشق ، والاستيلاء عليها من ابن أخيهما الملك الناصر داود<sup>(٣)</sup> ؛ وبالطبع استغل الملك الناصر ورجاله هذه الحادثة فى التسبىح على الملك الكامل ، والملك الأشرف .

(١) الجوسق لفظ فارسي معناه القصر .

(٢) مفرج الكروب ٢/ ٢٥٦ وما بعدها .

(٣) عن تسليم القدس للصليبيين انظر مفرج الكروب ٤/ ٢٤٦-٢٤٧ .

وكان للأمدى وتلاميذه دور بارز في شجب هذا الصنيع ، يقول ابن واصل «ولما ورد الخبر إلى دمشق بتسليم القدس إلى الفرنج ، أخذ الملك الناصر في التشجيع على عمه الملك الكامل ، وتقدم إلى الشيخ شمس الدين يوسف سبط ابن الجوزي الواعظ (تلميذ الأمدى) - وكان له قبول عند الناس - في الوعظ في أن يجلس بجامعة دمشق للوعظ ، ويذكر فضائل القدس ، وما ورد فيه من الأخبار ، والآثار ، وأن يحزن الناس ، ويذكر ما في تسليمه إلى الكفار من الصغار للمسلمين والعار ، وقصد بذلك تنفير الناس من عمه ، ليناصحوه في قتاله ، فجلس شمس الدين للوعظ كما أمره ، وحضر الناس لاستماع وعظه ، وكان يوما مشهودا ، وعلا يومئذ ضجيج الناس وبكاؤهم ، وعويلهم . . . فلم ير في ذلك اليوم إلا بكاء ، أو باكية»<sup>(١)</sup> .

ويؤكد سبط ابن الجوزي ما أورده ابن واصل فيقول في كتابه مرة أن زمان «وأشار الملك الناصر داود بأن أجلس بجامعة دمشق ، وأذكر ما جرى على بيت المقدس ، فما أمكنتي مخالفتي ، فوأت من جملة الذبابة الحمية للإسلام وموافقتي ، فجلست بجامعة دمشق ، وحضر الناصر داود على باب مشهد علي ، وكان يوما مشهودا ، لم يتخلف من أهل دمشق أحد»<sup>(٢)</sup> .

وبعد أن تم للأشرف ما أراد ، واستقر بدمشق أعلنها حربا شعواء على رجال دولة الناصر حتى هرب معظمهم ، واستغل التعصب المذهبي لدى بعض أصحاب المذاهب أسوأ استغلال ، فاستقطب جماعة من الفقهاء ، والظاهرين ، والصوفية معه ، وأراد إرضاءهم ، وإرضاء العامة ، وبالتالي يعطى على جريسته الشعاء .

وقد كان المعظم عيسى ، وابنه الناصر داود يتميزان بسعة الأفق ، وبمحبية العلم وأهله ، واشتهر عن الناصر بأنه يقرب الفلاسفة إليه ، بل إنه طلب من الأمدى أن يؤلف له (فرائد الفوائد) ، فألفه بناء على اقتراحه كما مر ، فانتبه الأشرف هذه الفرصة في التشجيع على عهد الناصر ، وأبيه المعظم ، وأعلنها حربا شعواء على من بقي بدمشق من رجال عهده - وعلى رأسهم الأمدى - ، فانتبه حساد الأمدى وهم كثير - ومخالفوه هذه الفرصة ، والتفوا حول السلطان ، لكي يصلوا إلى أهدافهم ، وأصدروا الفتاوى التي تبرر للأشرف

(١) تاريخ الكروب ٤ / ٢٤٥ : ٢٤٦ .

(٢) مرة الزمان ٨ / ٤٢٢ .



عزله وحجسه ، خاصة بعد فتح آمد على ما سيأتي بعد ؛ فأصدر الأشرف قرارا بعزله ، وحجسه في منزله سنة ٦٢٩ هـ . (١٢٩م) (١)

وهكذا وبعد كفاح طويل في خدمة العلم ، وأمله استمر إلى الثمانين من عمره ، جاءت هذه المحنة القاسية التي انتهت حياته بعدها بقليل .

وفي هذا الجو القاسي . وبعد فترة قليلة من العزل ، والحبس انتهت الحياة الجسدية لذلك الإمام العظيم ؛ ولكنه بقي وسيبقى خالدا بعلمه إلى يوم الدين .

وفاته : ( ٢ صفر سنة ٦٣١ هـ - نوفمبر سنة ١٢٣٣م )

في هذه الظروف الصعبة ، وذلك الوضع المؤلم ، أمضى شيخنا أيامه الأخيرة في دمشق معزولا في بيته ؛ ولكنه - مع هذا - بقي يشتغل حتى وافاه أجله في ليلة الإثنين وقت صلاة المغرب ثاني صفر سنة ٦٣١ هـ ودفن يوم الاثنين بسفح قاسيون بعد أن جاوز الثمانين من عمره - رحمه الله - قضاها في كفاح علمي متصل لم يفر يوما ، رغم قسوة الظروف ، وتوالي الأزمات .

يقول الذهبي - أحد خصومه - «ثم عزل لأمر اتهم فيه ، ولزم بيته يشتغل ، ولم يكن له نظير في الأصول ، والكلام ، والمنطق ، توفي في ثالث صفر» (٢) ويقول القفطلي «مات وتصانيفه في الآفاق مرغوب فيها» (٣) .

وقد استمر حقد الأشرف عليه حتى بعد موته . يقول الصفدي نقلا عن تلميذه ابن خلكان «ولما مات توقف الأكابر والعلماء بدمشق عن حضور جنازته ؛ خوفا من الملك الأشرف ؛ إذ كان متغيرا عليه ؛ فخرج الإمام عز الدين في جنازته ، وجلس تحت قبة الشتر حتى صلى عليه . فلما رأى الناس ذلك يادروا إليه ، وصلوا عليه» (٤) .

وقد بكاه محبوه ، وتلاميذه ، وعارقوا فضله ، وقال في رثائه - تلميذه - الأديب الصوفي نجم الدين بن إسرائيل - وكانت السماء قد جادت عند دفنه بمطر عظيم -

(١) دائرة المعارف الإسلامية ١/ ١٠٢ .

(٢) الغير في خير من غير للذهبي ٥/ ١٢٤ .

(٣) أخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطلي ص ١٦١ .

(٤) الوافي بالوفيات للصفدي ٢١/ ٣٤٥ .

بكث السماء عليه عند وفاته  
وأظنّها فرحت بمنصعه روحه  
أو ليس دمع الغيث يهمل بارداً  
بمدامع كمال أولوء المنشور  
لحنا سميت وتعلقت بالنور  
وكذا تكون مدامع المنشور<sup>(١)</sup>

## ثقافته وإنتاجه

### ثقافته - مؤلفاته - أشهر تلاميذه

#### أولاً : ثقافته :

كان الأمدى ملماً بجميع فروع الثقافة الإسلامية - فى عصره - مع ميل إلى التخصص فى الدراسات العقلية ؛ لأنها تتفق مع اتجاهه الفكرى ، والروح النقدية التى تميز بها ؛ حتى جاءت كل مؤلفاته فى هذا الفرع من الدراسات العقلية (كلاماً ، وأصولاً ، وفلسفة ، وجدلاً ، وخلاقاً) ، إلى غير ذلك مع دراية تامة بالعلوم الأخرى كما يتضح ذلك من مؤلفاته - التى اطلعت عليها - والتى تؤكد أنه كان ملماً بعلوم عصره من نحو ، وصرف ، وبلاغة ، وأدب ، وفقه وقراءات ، وحديث ، وتفسير ، وطب ، بالإضافة إلى نظمه للشعر الجيد ، كما كان مقدماً فى الخلاف ، والجدل ، والأصول ، والكلام ، والفلسفة .

وهى تلك العلوم التى تخصص فيها الأمدى ، وانفق حياته فى دراستها ، وتدريسها ، والتصنيف فيها ، وهى فى مجموعها تنسم بالطابع العقلى ، وقد قسمتها إلى أربعة أفرع :

أولاً : الخلاف والجدل : وقد عينت من الكتب التى صنفها فيهما سبعة مؤلفات .

ثانياً : الفلسفة والمنطق : وقد عينت من الكتب التى صنفها فيهما ثمانية مؤلفات .

ثالثاً : أصول الدين : وقد عينت من الكتب التى صنفها فيه خمسة مؤلفات .

رابعاً : أصول الفقه : وقد عينت من الكتب التى صنفها فيه أربعة مؤلفات .

وسأحدث بالتفصيل عن هذه العلوم التى تخصص فيها ، والمصنفات التى ألفها فى

كل منها .

#### ثانياً : مؤلفاته :

بلغت مؤلفات الإمام سيف الدين الأمدى الغاية فى كثير من الفنون وقد استطعت بعد البحث ، والمقارنة أن استخلص خمسة وعشرين مؤلفاً من هذا الحشد الكبير من المراجع التى تحدثت عن الأمدى ، والتى يبلغ عددها أكثر من سبعين مرجعاً . كما عينت منها أربعة وعشرين كتاباً ، وبقي كتاب واحد لم أهند إلى معرفة موضوعه . من هذه المؤلفات الأربعة والعشرين : سبعة فى الجدل والخلاف ، وثمانية فى الفلسفة والمنطق ، وخمسة فى علم الكلام ، وأربعة فى أصول الفقه .

وسأذكر فيما يلي مصنفاته التي أمكنني تعيينها في كل علم على حدة . مقدما بكلمة عن مكانة الأمدى في كل علم منها :

### أولا : الخلاف والجدل

كان الأمدى مقدما في الخلاف والجدل ، وقد بلغت مؤلفاته غاية فيهما ، وقد تلقاهما عن شيخه ابن فضال كما سلف ، وقد كان الخلاف والجدل موضع عناية العلماء في هذا العصر ، حتى ألف بعضهم<sup>(١)</sup> كتابا في (استخراج الجدل من القرآن الكريم) . وكان أكثر العلماء اهتماما بهما هو شيخنا الأمدى . يقول الدكتور أحمد بدوي «وكان أغزر علمائها إنتاجا في تلك المادة ، هو سيف الدين الأمدى . . . وقد وضع كتابا عدة ، وشرح بعض كتب سواء ومن ذلك كتابه الذي سماه : (غاية الأمل في علم الجدل) و(المؤخذات في الخلاف) ، و(الترجيحات في الخلاف) أيضا .

وشرح كتابا لشهاب الدين المعروف بالشريف المراغي<sup>(٢)</sup>

وقد نخرج به في الجدل والخلاف جماعة من العلماء من أشهرهم العزيم عبد السلام كما سيأتي .

وقد استطعت أن أعين من كتبه في الخلاف والجدل سبعة كتب بيانها كما يلي :

#### ١- شرح كتاب الجدل .

وهو عبارة عن شرح لكتاب الشهاب الدين المعروف بالشريف المراغي .

٢- غاية الأمل في علم الجدل ، وتوجد منه نسخة في المكتبة الأهلية بباريس تحت رقم ٥٣١٨ .

#### ٣- المأخذ الجلية في المأخذات الجدلية .

#### ٤- دليل متحد الائلاف وجار في جميع مسائل الخلاف .

#### ٥ ، ٦- التعليقة الكبيرة ، والتعليقة الصغيرة .

#### ٧- الترجيحات في الخلاف .

(١) هو فاضل الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن الحسين بن الحسين المتوفى سنة ٦٢٤ هـ والكتاب طبع في القاهرة سنة ١٢٤٢ هـ .

(٢) الحياة العقلية للدكتور أحمد بدوي ص ١٨٦ .

### ثانياً : الفلسفة والمنطق :

كان الأمدى مقدماً فى الفلسفة والمنطق ؛ بل كان أكثر أهل زمانه معرفة بالعلوم الحكمية ؛ كما يصرح بذلك تلميذه ابن أبى أصيبعة . هذه حقيقة اتفق عليها معظم مؤرخيه . وكان الأمدى قد بدأ دراسته الفلسفية ببغداد . ثم أتمها بالشام ، وقد سبب له الاشتغال بالفلسفة كثيراً من المتاعب ؛ لأن الدولة الأيوبية كانت عنيفة فى معاملة الفلاسفة .

وقد بدأت متاعب الأمدى فى بغداد بسبب تعلمه للفلسفة ، كما كان اشتغاله بالفلسفة مبرراً لتعصب فقهاء مصر ضده ؛ كما أن بعض خصومه فى دمشق قد أصدر ضده فتوى ، كانت مبرراً للعزلة ؛ وحسنه فى منزله .

وقد بلغت مؤلفات الأمدى الغاية فى العلوم الفلسفية ؛ فلم يكن أحد فى وقته أكثر تبحراً فى العلوم الفلسفية منه كما يشهد بذلك ابن تيمية .

وقد استطعت أن أعين من مؤلفاته فى الفلسفة والمنطق ثمانية مؤلفات بيانها كما يلى (١) :

١- رموز الكنوز .

٢- دقائق الحقائق ، وهو من الكتب التى تيسر لى الحصول على مجلد منها .

٣- لباب الألباب .

٤- الغرائب وكشف العجائب فى الاقتراعات الشرطية .

٥- النور الباهر فى الحكم الزواهر .

وهو موجود فى دار الكتب العمومية باستاسبول . ويقع فى خمسة مجلدات .

٦- كشف التمويهات على الإشارات والتنبيهات .

توجد منه نسخة بالمتحف البريطانى رقم ٢٥٢ شرقى . صورت منها نسخة لمعهد المخطوطات بجامعة الدول العربية .

(١) تحدثت عن هذه المؤلفات بالتفصيل فى الدراسة (العوجودة بكلية أصول الدين) ص ٩٢ ، ٩٣ ، ٩٤ .



٧- التبيين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين .

وقد حققه الدكتور حسن عبد اللطيف . ونشر بمكتبة وهبة سنة ١٩٩٣م .

٨- فرائد القلائد .

### ثالثاً : الكلام

كان الأمدى شيخاً للمتكلمين في عصره ، هذه حقيقة اتفق عليها أصحابنا وخصومه ، يقول عنه ابن تيمية «لم يكن أحد في وقته أكثر تبحراً في العلوم الكلامية ، والفلسفية منه» . ويقول عنه الذهبي أحد خصومه «لم يكن له نظير في الأصول ، والكلام» وقد بلغ الأمدى في علم الكلام درجة عالية يدل بها في مقدمته لأبكار الأفكار فيقول «ولمّا كنّا مع ذلك قد حققنا أصوله ، ونقحنا فصوله ، وأحفظنا بمعانيه ، وأوضحنا مبانيه ، وأظهرنا أغواره ، وكشفنا أسرار ، وفزنا فيه بقصب سبق الأولين ، وحزنا غايات أفكار المتقدمين والمتأخرين واستشرعنا منه خلاصة الألباب ، وفصلنا القشر عن اللباب» .

كما بلغت مؤلفاته الكلامية درجة عالية من الإتقان والإحكام ! بل إن منهجه الكلامي قد اعتبر أساساً لما سمي فيما بعد بعلم كلام المتأخرين .

وقد استطعت أن أعين من مؤلفاته الكلامية خمسة كتب بيّناها كما يلي :

١- خلاصة الإبريز تذكرة الملك العزيز .

٢- غاية المرام في علم الكلام . وقد حققه الأستاذ الدكتور حسن عبد اللطيف ونشره المجلس الأعلى للشئون الإسلامية .

٣- أبكار الأفكار . وهو موضوع دراستنا .

٤- منائح الفرائح . وهو ملخص لأبكار الأفكار .

٥- المأخذ على المطالب العالية للرازي . وتوجد منه نسخة بمكتبة فيض الله باستامبول رقم ١١٠١ . وقد صورت منها نسخة لمعهد المخطوطات بجامعة الدول العربية تحت رقم ٣ توحيد<sup>(١)</sup> .

(١) انظر عنها ج ٤ : ١٠٤ و ١١٠ من الدراسة

### رابعاً : أصول الفقه :

كان الأمدى إمام عصره فى أصول الفقه ، وقد أوصله إلى تلك المكانة جدًّا لا يعرف الكلل ، وانصراف إلى العلم شغله عما عداه . يقول فى مقدمة الإحكام «ولذلك كثر تدأبى ، وطال اغترابى ، فى جمع قوائدها ، وتحقيق فرائدها ، من مباحثات القضاة ، ومطارحات النبلاء ، حتى لآن من معركها ما استصعب على المتدربين ، وظهر منها ما خفى على حذاق المتبحرين ، وأحطت منها بلباب الألباب ، واحتوت من معاليها على العجب العجائب»<sup>(١)</sup> .

وأهم كتب الأمدى فى أصول الفقه هو (الإحكام فى أصول الأحكام) الذى ألفه فى دمشق فى الفترة من سنة ٦١٧ هـ ، وأهداه للملك المعظم الذى توفى سنة ٦٢٤ هـ ، وقد اختصره فى كتابه الآخر (منتهى السؤل فى علم الأصول) كما سيأتى .

ويعتبر أصول الفقه آخر الميادين التى صنف فيها الأمدى ، وقد ظهرت آثار ثقافته المتعددة الجوانب بوضوح فى مؤلفاته الأصولية ، التى ألفها على طريقة المتكلمين .

وقد استطعت بعد البحث والدراسة أن أعين منها أربعة كتب<sup>(٢)</sup> بيأتها كما يلى :

١- منتهى السؤل فى رتب الممالك .

٢- المأخذ على المحصول .

٣- الإحكام فى أصول الأحكام ، وقد طبع عدة طبعات أولها سنة ١٩١٤ فى أربع مجلدات ، بدون تحقيق علمى .

٤- منتهى السؤل فى علم الأصول . وقد طبع فى مصر بدون تحقيق علمى .

مما سبق يتضح أن كتب الأمدى التى استطعت تحديد موضوعاتها أربعة وعشرون كتاباً منها : سبعة فى الجدل والخلاف ، وثمانية فى الفلسفة والمنطق ، وخمسة فى علم الكلام ، وأربعة فى أصول الفقه ، وقد بقى كتاب واحد لم أهتم إلى معرفة موضوعه وهو :

(١) الإحكام فى أصول الأحكام للأمدى ط . مطبعة معهد علمى صبح بالقاهرة سنة ١٩٦٨ .

(٢) تحدث عنها بالتفصيل فى الدراسة من ص ١١١-١١٦ .

### ١- الفريدة الشمسية:

وهذا الكتاب قد ذكره بروكلمان في الملحق نقلا عن مجلة المشرقين الألمان العدد ٩٠ ص ١١٦ ، وبين أنه يوجد بمكتبة المدينة المنورة تحت رقم ٤٤ ولم يحدد موضوعه .

كما انفرد بروكلمان أيضا بنسبة كتب أخرى لشيخنا الأمدى<sup>(١)</sup> ، وقد اتضح لى بعد البحث أنها ليست له ، وإنما هى لأمدى آخر .

### ثالثا : تلاميذه :

كان للأمدى تلاميذ تخرجوا على يديه ، وصاروا من أعلام الأئمة ، ومن توابغ العلماء فى كثير من العلوم ؛ ففيهم المتكلم ، والأصولى ، والطبيب ، والفقيه ، والقاضى ، والشاعر ، والأديب ؛ بل والقائد ، والوزير ، والملك ، ولا عجب فى ذلك ؛ فقد كانت مجالسه العلمية يحضرها أكابر العلماء من كل فن ، والفقهاء من جميع المذاهب ، مما لم ينسب لأحد من معاصريه ، وقد اشتغل الأمدى بالتدريس مدة طويلة تبلغ أكثر من أربعين عاما . كما سلف - تخرج فيها على يديه مئات العلماء فى مصر ، والشام ؛ كانوا بحق أئمة عصرهم ، والعصور التالية ، وما زال أثره وأثرهم ، وتأثيره وتأثيرهم باقيا إلى اليوم . غير أنى سأذكر هنا من أمكن تعيينهم من تلاميذه المباشرين ، وقد بلغ عددهم تسعة عشر تلميذا . سأذكر فيما يلى أسماءهم فقط<sup>(٢)</sup> .

١- عز الدين بن عبد السلام ( ٥٧٧ - ٦٦٠ هـ ) .

٢- ابن الحاجب المالكي ( ٥٧٠ - ٦٤٦ هـ ) .

٣- سبط ابن الجوزى ( ٥٨١ - ٦٥٤ هـ )

٤- ابن أبى أصيبعة ( ٥٩٦ - ٦٦٨ هـ ) .

٥- أبو شامة المقدسى ( ٥٩٩ - ٦٦٥ هـ ) .

٦- ابن واصل ( ٦٠٤ - ٦٩٧ هـ ) .

(١) منها : تفسير سورة يس (الملحق ١/ ٣٩٢) .

ومنها : رسالة فى علم الله . وقد ذكرها فى الملحق نقلا عن مجلة المشرقين الألمان (العدد ٩٠ ص ١١٦) .

(٢) وقد تحدثت عنهم بالتفصيل فى دراستى عن الأمدى من ص ١١٧ ، ١٢٠ .

- ٧- ابن خلكان (٦٠٨ - ٦٨١ هـ) .
- ٨- ابن بصاة (٥٧٧ - ٦٥٠ هـ) .
- ٩- محيي الدين بن الزكي المتوفى سنة ٦٦٨ هـ .
- ١٠- صدر الدين بن سني الدولة المتوفى سنة ٦٥٨ هـ .
- ١١- شهاب الدين بن القطب .
- ١٢- القاضي أبو الروح عيسى بن الفاخر - المعروف بابن قاضي نديان .
- ١٣- الأديب نجم الدين بن إسرائيل (٦٠٣ - ٦٧٧ هـ) .
- ١٤- زين الدين الأنصاري المقدسي .
- ١٥- العماد بن السلعماس .
- ١٦- الفخر البعلبكي المفتي (٦١١ - ٦٨٨ هـ) .
- ١٧- الملك المنصور (٥٨٧ - ٦١٧ هـ) .
- ١٨- محمود التجاري (٥٩٢ - ٦٥٥ هـ) .
- ١٩- ابن جماعة (٥٩٦ - ٦٧٥ هـ) .

### منهجه في كتابه أبقار الأفكار :

نهج الأمدى في كتابه أبقار الأفكار نهجا اعتبر أساسا لما سمي فيما بعد بعلم كلام المتأخرين ، واقتدى به في طريقته معظم من أتى بعده من المتكلمين<sup>(١)</sup> ؛ فقد قسمه إلى ثماني قواعد ؛ خصص الثلاثة الأول منها للمنهج ، واعتبرها من علم الكلام ؛ لأنه يحتاج إليها في إثبات العقائد ؛ فجعل بهذا جميع ما يتوقف عليه إثبات العقائد قواعد في علمه ؛ كيلا يحتاج فيه إلى علم آخر يقول الأمدى : «... وسميته أبقار الأفكار ، وجعلته مشتملا على ثماني قواعد متضمنة لجميع مسائل الأصول :

الأولى : في العلم وأقسامه ، والثانية : في النظر وأقسامه ، وما يتعلق به ، والثالثة : في الطرق الموصلة إلى المطلوبات النظرية»<sup>(٢)</sup> .

(١) تحدث بالتفصيل عن منهج الأمدى الكلامي في كتابه أبقار الأفكار في الدراسة من ص ١٣١ - ١٥٢ .

(٢) انظر الأبقار ل ٢ / ب .

وقد سار على نهجه صاحب المواقف ، ومعظم من أتى بعده من المتكلمين<sup>(١)</sup> .  
والأمدى قد تحدث عن منهجه بالتفصيل في هذه القواعد الثلاثة ، كما التزم به ، وطبقه  
في القواعد الخمسة الباقية كما سيأتي . وبذلك أغنانا عن كثير من الجهود التي كنا  
سنبدلها في استخلاصه من كتابه .

فقد خصص القاعدة الأولى : للعلم وأقسامه . وتحدث فيها بالتفصيل عن حقيقته ،  
وأقسامه ، وأحكامه . وتعتبر هذه القاعدة مقدمة ضرورية للقاعدة الثانية : التي تحدث  
فيها : عن النظر ، وأقسامه ، وما يتعلق به بالتفصيل ، والتي يتضح منها أن الأمدى قد وثق  
في النظر العقلي ، واعتبره الأساس الذي تعتمد عليه أدلة معظم المسائل الكلامية .

أما القاعدة الثالثة : فقد تحدث فيها بالتفصيل عن الطرق الموصلة إلى المطلوبات  
النظرية - ويتضح لنا من هذه القاعدة أن الأمدى قد ارتضى المنطق الصوري منهجاً ،  
وطريقاً للوصول إلى اليقين كما سيأتي .

وفي الفصل الأخير من هذه القاعدة ، حدد موقفه من بعض الأدلة التي استدل بها  
المتقدمون ، وحكم عليها بأنها غير مفيدة لليقين .

مما سبق يتضح لنا منهج الأمدى الذي خصّص له القواعد الثلاث الأول من  
كتابيه ، وأستطيع أن أقرر أن منهجه ، كان انعكاساً لثقافته المتعددة الجوانب . وأنه لهذا  
كانت له خصائصه ، ومميزاته التي أهلته لأن يكون منهجاً لمن أتى بعده من  
المتكلمين . فما هي خصائص منهج الأمدى ، ومميزاته ؟

خصائص منهج الأمدى ، ومميزاته :

١- اعتمد الأمدى على النظر العقلي ، والدليل الشرعي ، وحدّد لكل منهما مجاله ،  
واعتبرهما معاً موصولين لليقين ، في كل المسائل الكلامية .

٢- استخدم المنطق الصوري ، ووثق به ، غير أن ذلك لم يمنعه من مناقشة  
الفلاسفة ، والوقوف منهم موقف الخصومة في المسائل التي تتعارض مع الدين ، لأن  
المنطق عنده مجرد آلة .

(١) انظر شرح المواقف للجرجاني ١/ ٢٥ ط دار الطباعة العامة لاستانبول سنة ١٢٩٢ هـ .



٣- فقد معظم مناهج المتكلمين السابقين ، واعتبرها غير مفيدة لليقين ، وإن ظن فيها ذلك ، واحتفظ بموقفه منها حتى وهو يناقش شيوخ المذهب الأشعري مع أنه أحد أتباعه .

٤- وقف من الصوفية الذين يعتقدون بمنهج الرياضة الروحية طريقا إلى المعرفة الحققة ، موقفا متسامحا .

٥- رفض المنهج الباطني ، ووقف من الباطنية موقف الخصومة .

٦- رفض منهج الحشوية ، ووقف منهم موقف الخصومة أحيانا .

٧- لاحظت تسامحه مع المعتزلة على غير عادة شيوخه الأشاعرة ؛ بل إنه في كثير من المسائل يتطوع للدفاع عنهم فيقول مثلا : «وقد أخطأ أصحابنا في ذلك ، والحق ما ذهب إليه المعتزلة» . كما أنه يصفهم بأوصاف تدل على تقديره لهم فيقول مثلا : حذائق المعتزلة ، الفضلاء من المعتزلة .

٨ - لاحظت تأثيره بالمنهج الجدلي بالرغم من تشكيكه فيه ، ولا عجب في ذلك ، فقد كان الأمدي أكبر علماء الجدل في عصره .

٩- ومن مميزات منهج الأمدي في الأفكار دقته في حكاية مذاهب السابقين ، وعنايته البالغة بتحقيقها ؛ فهو يعرضها في الغالب عرضا تاريخيا بحسب التسلسل التاريخي ، أو حسب قيمتها العلمية ؛ فيقول مثلا : أجمع العقلاء على كذا ، والمقصود بهم جميع العقلاء سواء أكانوا من المليين ، أم من غيرهم . ثم يقول : ويرى المليون كذا . والمقصود بهم أصحاب الكتب السماوية . ثم يقول : ويرى الإسلاميون كذا . والمقصود بهم جميع الفرق الإسلامية . ثم يقول : ويرى الخوارج كذا ، ثم يذكر آراء المعتزلة ، ويعتد آراء شيوخهم بحسب التسلسل التاريخي ، ثم يذكر آراء الأشاعرة ؛ فيبدأ بالأشعري ، ثم بالباقلاني ، وابن قورك ، وإمام الحرمين ، وهكذا .

وهذا المنهج قد ارتضاه الأمدي في معظم كتابه ( أفكار الأفكار ) ، وبعد أن يستعرض آراء السابقين ، يحزر محل النزاع ، ويرجح منها ما يختاره ، أو يدل في المسألة برأى جديد ، أو يترك الباب مفتوحا لمن يأتي بعده . كما أنه في أحيان كثيرة يستعرض شبه الخصوم ، ثم يرد عليها . ويرتفع الأمدي إلى القمة ، عندما تتجلى فيه صفة التواضع

العلمي بأجل معانيها ! فيقول أحيانا : هذا ما عندي ، ولعل غيري يستطيع أن يصل إلى ما لم أصل إليه .

١٠- التزم الأمدى بهذا المنهج ، وطبقه على جميع المسائل الكلامية التي خصص لها القواعد الخمس الباقية من الكتاب .



هذا منهج الأمدى في كتابه ( أبكار الأفكار ) . الذي اعتمد فيه على النظر العقلي ، والدليل الشرعي ، وأستطيع أن أقرر أنه كان انعكاسا لثقافته المتعددة ! فهو بالإضافة إلى ما مر ملتقى مؤثرات عدة من المنهج النقدي الشاربي ، والمنهج الجدلي ، والمنطق الصوري ! الذي وثق فيه الأمدى ، وتأثر به إلى حد بعيد .



### مكانته العلمية ، وآراء العلماء فيه

تحدد مكانة الإنسان في أمته ومجتمعه ، بمقدار ما يقدمه من أعمال ، وبمدى الأثر الذي يتركه سواء في حياته ، أو بعد مماته ، وفي الناحية العلمية على وجه الخصوص تقاس مكانته بالأثار العلمية : سواء أكانت مؤلفات ، أم تلاميذ .

والأمدى من هذه الناحية قد بلغ الغاية ؛ فقد ترك خمسة وعشرين مؤلفاً في فنون مختلفة<sup>(١)</sup> ، وقد بلغ بعضها الغاية في كثير من الفنون : كالكلام ، والأصول ، والفلسفة ، والمنطق ، والجدل . وقد قامت حول بعضها عشرات المختصرات ، والشروح في حياته ، وبعد مماته ، وما زالت لكتبه نفس المكانة التي حظيت بها في حياته .

أما تلاميذه : فقد كانوا بحق أئمة عصرهم في كثير من الفنون ، كما تخرج على أيديهم عشرات الأعلام ممن أصبحوا أئمة لعصورهم في كثير من الفنون كما سبق .

وقد اعترف بإمامته لعلماء عصره أصدقاؤه وخصومه على حد سواء ؛ فيتفق معظمهم على أن الأمدى كان شيخاً للمتكلمين في عصره ، ولم يوجد له نظير في العلوم العقلية . وقد أوصله إلى هذه المكانة جد لا يعرف النكلى ، وانصراف إلى العلم والدراسة ، شغله عن كل شيء حتى عن نفسه أحياناً ، ودكاء دفع بعض مؤرخيه إلى أن يعدّه أذكى أذكاء أهل زمانه .

يقول عنه تلميذه شمس الدين بن خطكان : « ما عسى أن يقال في أعجوبة الدهر ، وإمام العصر ، وقد ملأت تصانيفه الأسماع ، ووقع على نقضه وفضله الإجماع ، إمام علم الكلام ، ومن أقر له فيه الخاص ، والعام . صاحب المصنفات المشهورة ، والتعليق المذكورة . من أكبر جهابذة الإسلام ، ومن يرجع لأقواله في الحل والإبرام ، والحلال والحرام » ، ثم يصفه فيقول : « كان خير الطباع ، سليم القلب ، حسن الاعتقاد ، قليل التعصب » .

ويقول تلميذه أبو المظفر سبط ابن الجوزى : « لم يكن في زمانه من يحاذيه في علم الكلام ، والأصول ، وكان سريع الذمعة ، رقيق القلب »<sup>(٢)</sup> .

(١) الوافي بالوفيات للصفدي ٢١ / ٣٤٠ .

(٢) مرآة الزمان لسبط ابن الجوزى ٤ / ٧٢ .

ويقول عنه تلميذه : الإمام عز الدين بن عبد السلام . فيما يرويه عنه ابن خلكان قال : « سألت شيخنا الإمام العلامة عز الدين بن عبد السلام عن درس الإمام سيف الدين فقال : « ما سمعت أحدا يلقي الدرس أحسن منه » .

ثم يعلق ابن خلكان قائلا : « وكفاك به جلالا ، وتبلا ، أن الإمام عز الدين من أصحابه ، ومن كبار طلابه ، ملازما لدرسه ، راضيا لطريقته ، مع خيره علانيته ، وسريته . ولقد سمعته يوما يقول : ما عرفنا قواعد البحث إلا من الشيخ سيف الدين . . . . وكان يعظمه ، ويحله ، ويبجله ، وسمعت عنه أنه قال : « لو ورد على الإسلام متردق ، أو مشكك ، لتعين الإمام سيف الدين لمناظرته ؛ لا اجتماع أهلية ذلك فيه »<sup>(١)</sup>

ويقول عنه تلميذه الإمام ابن الحاجب فيما يرويه عنه ابن خلكان : سمعت الإمام جمال الدين . . . . المعروف بابن الحاجب يقول : ما صنف في أصول الفقه مثل كتاب الإمام سيف الدين الأمدي ( الإحكام في أصول الأحكام ) ثم يقول ابن خلكان : ومن محبته له اختصره رحمه الله تعالى »<sup>(٢)</sup>

وحسبنا دليلا على فضله ، وإمامته . تنافس الملوك على تقريبه ، والإنشراح به ؛ فقد تنافس في طلبه ملوك دمشق ، وحماه وأمد كما مر .

وقد كانت مجالس الإمام الأمدي العلمية بحضورها الطلبة من جميع الآفاق ، ومن كل المذاهب . كذلك كانت مناظراته التي كان يعقدها في دمشق . يقول الصفدي « وعقد له مجلس المناظرة ليلة الجمعة ، وليلة الثلاثاء من كل أسبوع بالحائط الشمالي من جامع دمشق ، وكان يحضره الأكابر من كل مذهب ، ورحل إليه الطلبة من جميع الآفاق من منائر الطوائف لطلب العلم »<sup>(٣)</sup>

أما خصومه - ومعظمهم من الحنابلة ، والمحدثين ؛ فقد انفقوا أيضا على إمامته لعلماء عصره ؛ لأنهم لم يستطيعوا انكارها ، وجحدها ؛ فالشمس لا تنكر . يقول الذهبي - أحد خصومه - : « كان من أذكى العالم . . . ولم يكن له نظير في الأصول ، والكلام ، والمنطق »<sup>(٤)</sup>

(١) الوافي بالوفيات للصفدي ٣٤١ / ٢١ .

(٢) المصدر السابق ٣٤١ / ٢١ .

(٣) المصدر السابق ٣٤٠ / ٢١ .

(٤) العبر في خبر من غير للذهبي ١٢٤ / ٥ .

ويقول عنه شيخ الإسلام ابن تيمية « لم يكن أحد في وقته أكثر تبحرا في العلوم الكلامية ، والفلسفية منه ، وكان من أحسنهم إسلاما ، وأمثلهم اعتقادا »<sup>(١)</sup>

ولكنهم مع ذلك حاولوا النيل منه من جانب آخر ؛ ووجهوا إليه الكثير من التهم .

سما سبق يتضح لنا المكانة العلمية المرموقة التي بلغها الإمام الأمدى . والتي اعترف بها معاصروه من أصدقائه ، وخصومه على حد سواء .

وأقول : لقد كان الإمام الأمدى - رحمه الله - فقيها ، محدثا ، وقد بلغ مكانة مرموقة في كلا الفنين ؛ فقد كان مدرسا للفقهاء في أكبر مدرسة في العالم الإسلامي ، كما كان محدثا ؛ ولكنه لم يترك مؤلفات فيهما كما سبق . ثم اشتغل بالخلاف والجدل ، وصنف فيهما سبعة كتب ، ثم بأصول الفقه الذي صنف فيه أربعة كتب ، ثم ألف في المنطق ، والفلسفة ثمانية كتب ، ثم كانت مؤلفاته الكلامية التي بلغت الغاية .

فهو إذن قد بدأ بالتقليد ، والحفظ شيمة الفقهاء والمحدثين في هذا العصر ، ثم عندما ارتقى تفكيره بحث في المسائل الخلافية ، واجتهد في بعض الأمور الجزئية . ثم عندما تثبتت أقدامه ، وأصبح أهلا لمرتبة أعلا اشتغل بالأصليين أصول الفقه الذي يبحث في أصول المسائل الشرعية ، وقيل أن يتهجم على أصول العقيدة أعد نفسه بالتعمق في العلوم العقلية . وبعد أن تسلح بكل هذه الأسلحة ، وتدرج بكل تلك الدروع ؛ أصبح أهلا للبحث في المسائل الاعتقادية التي بلغت مؤلفاته فيها الغاية ؛ بل إن منها ما اعتبر بحق أهم مؤلف في أصول الدين . وهو كتاب (إبكار الأفكار) .

فهو إذن لم يقف عند المرحلة الأولى كما وقف خصومه ؛ وإنما تعداها إلى مراحل أعلا تحتاج إلى مؤهلات خاصة كانت متوفرة لديه ، وأوصلته إلى المكانة المرموقة التي بلغها ، فقد وصفه معاصروه ، وتلاميذه ، والمنصفون من المؤرخين بصفات يتضح منها ذكاؤه المفرط ، وقصاحته ، وتواضعه الجرم ، وحسن خلقه ، ورقة شمائله ، وحسن اعتقاده ، وسماحته حتى مع خصومه ، وقد أهله كل ذلك لإمامة عصره ، والعصور التالية .

(١) نفس المنطق لابن تيمية تحقيق : محمد عبد الرزاق وآخرين . طبع السنة المحمدية بالقاهرة - الطبعة الأولى سنة



## كتاب أبكار الأفكار

«قيمه - نسخه - منهج التحقيق»

أولا : قيمته العلمية :

يعتبر كتاب الأبكار أهم كتب الأمدى الكلامية ؛ بل من أهم كتب علم الكلام على الإطلاق . حوى آراء السابقين ، واعتمد عليه معظم من أتى بعده من المتكلمين ؛ فقد لخصه الإيجي في كتابه (المواقف) ، وتابعه صاحب المقاصد الذى تأثر به إلى حد بعيد .

يقول السيد الشريف شارح (المواقف) عنه : «كتاب المواقف الذى احتوى من أصوله وقواعده ، على أهمها وأولاها ، ومن شعبه وقوائده ، على أظفها وأستاذها ، ومن دلائله العقلية على أعمدها ، وأجلالها ، ومن شواهدة النقلية على أقيدها ، وأجداها ، وكيف لا وقد احتوى على خلاصة أبكار الأفكار»<sup>(١)</sup>

ويقول حسن جليبي صاحب الحاشية عن شرح المواقف : «كتاب اعترف بسمو منزلته الحاسدون ، وأذعن لعلو مرتبته المعاندون ، وكيف لا وقد انطوى على زبدة نتائج الأنظار ، واحتوى على خلاصة أبكار الأفكار»<sup>(٢)</sup>

ويقول عيد الحكيم السالكوتى صاحب الحاشية شارحا لكلام السيد الشريف : «على خلاصة أبكار الأفكار - أشار إلى أسماء الكتب المصنفة فى هذا الفن»<sup>(٣)</sup>

كما ورد فى دائرة المعارف الإسلامية (المجلد الخامس ص ٢٧٨ ، ٢٧٩) عن الإيجي ما يلى : «وليس فى كتب الإيجي ما يجعلها تستحق أن توصف بالأصالة ؛ فقد قصد من وراء تأليفها إلى أن تكون رسائل منهجية للتدريس فى المدارس ، وتبين شهرتها من العدد الكبير من الشروح التى كتبت عليها . . . . . وقد قاست شهرة الإيجي حتى فى حياته ، على كتاب المواقف فى علم الكلام ، وهو لا يزال يستعمل إلى اليوم أساسا لتدريس الكلام فى الأزهر . . . . . ويبسط كتاب المواقف بالأسلوب الكلامى النجاس فى

(١) شرح المواقف ج ١ ص ٤ ، طبع دار الطباعة العامة سنة ١٢٩٢ هـ .

(٢) المصدر السابق ج ١ ص ٣ .

(٣) المصدر السابق ج ١ ص ٤ .

لغة محكمة الآراء السلفية للقرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) فى علم الكلام عند المسلمين . وهو يعتمد فى جوهره على (المحصل) لفخر الدين الرازى المتوفى سنة ٦٠٦ هـ (١٢٠٩) وعلى (أبكار الأفكار) لسيف الدين الأمدى المتوفى سنة ٦٣١ هـ (١٢٣٣م)<sup>(١)</sup> .

كما اعتبر (أبكار الأفكار) أساسا لما سعى فيما بعد بعلم كلام المتأخرين ، وتابعه فى منهجه معظم من أتى بعده من المتكلمين<sup>(٢)</sup> ؛ فقد قسمه الأمدى إلى ثمانية قواعد : الأولى : فى العلم ، والثانية : فى النظر ، والثالثة : فيما يتوصل به إلى المطلوبات النظرية . وهذه القواعد الثلاثة لخصها الإيجى فى كتابه المواقف وسماها : الموقف الأول : وقسم هذا الموقف إلى ستة «مراصد» : المرصد الأول : فيما يجب تقديمه فى كل علم . وقد استحدث الإيجى هذا المرصد فى كتابه المواقف ؛ لأنه - كما بينا - كتاب مدرسى . ثم تحدث فى المرصد الثانى ، والثالث ، والرابع : عن العلم . وهذه المراصد الثلاثة تساوى عند الأمدى ، القاعدة الأولى : فى العلم .

كما خصص المرصد الخامس للنظر . وهو يساوى عند الأمدى : القاعدة الثانية فى النظر .

وتحدث فى المرصد السادس : (فى الطريق) ، وهو يساوى عند الأمدى القاعدة الثالثة : فيما يتوصل به إلى المطلوبات النظرية .

وسار على منهج الأمدى فى الأبكار ، واعتبر النظر فى هذه المسائل من علم الكلام . يقول شارح المواقف فى مقدمته لشرح المرصد الثانى : فى تعريف مطلق العلم : «من ههنا شرع فى مقاصد علم الكلام ، وما تقدم فى المرصد الأول ؛ كان مقدمة للشروع فيه . ولا بد للمتكلم من تحقيق ماهية العلم أولا ، ومن بيان انقسامه إلى ضرورى ، ومكتسب ثانيا ، ومن الإشارة إلى تبوت العلوم الضرورية التى إليها المنتهى ثالثا ، ومن بيان أحوال النظر وإفادته للعلم رابعا ، ومن بيان الطريق الذى يقع فيه النظر

(١) دائرة المعارف الإسلامية . المجلد الخامس . العدد ٣٦ . ص ٢٧٨ ، ٢٧٩ .

مطابع الشعب . إهداء إبراهيم زكى حورشيد وآخرين .

(٢) انظر منهجه ص ١٣١ - ١٥٣ . من بحثنا للدكتوراه .

ويوصل إلى المطلوب خامساً ؛ إذ بهذه المباحث يتوصل إلى إثبات العقائد ؛ وإثبات مباحث أخرى تتوقف عليها العقائد . وقد عرفت أنه قد جعل جميع ما يتوقف عليه إثبات العقائد من القضايا المكتسبة ، مقاصد في علمه ؛ كيلا يحتاج فيه إلى علم آخر ؛ فالمباحث المذكورة في هذه المراسد الخمسة مسائل كلامية ، وفي (أبكار الأفكار) تصريح بذلك ؛ حيث جعله مشتملاً على ثمانى قواعد متضمنة لجميع مسائل الأصول ؛ الأولى : في العلم وأقسامه ، الثانية في النظر وما يتعلق به ، الثالثة : في الطرق الموصلة إلى المطلوبات النظرية .

وقد سار على هذا النهج أيضاً صاحب المقاصد ، وسماها المقصد الأول في المقدمات .

ومن المعلوم أن كتاب المواقف أهم كتب الكلام المطبوعة ؛ وقد اعتمد عليه معظم من أتى بعده من المتكلمين ، كما اهتم بشرحه ، والتعليق عليه كثير من العلماء حتى بلغت جملة الشروح ، والحواشى التى استطعت تعيينها أكثر من أربعين شرحاً وحاشية<sup>(١)</sup> . وهذا بدون شك يوضح لنا مدى أهمية كتاب (أبكار الأفكار) الذى اختصره الإيجى فى كتاب (المواقف) .

ولأهمية هذا الكتاب نرى معظم المترجمين للأمدى يعرفونه به فيقولون : صاحب الأبيكار .

كما يركز نقاد علم الكلام : كأمين تيمية على نقد الأمدى فى كتابه (أبكار الأفكار) فقد ألف كتاب (موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول) لنقد مناهج المتكلمين بعامة وخاصة منهج الأشاعرة بالصورة التى انتهى إليها على يد الأمدى ، والرازى ، ويركز بصفة أخص على (أبكار الأفكار) ، باعتبار أهم الكتب فى علم الكلام ؛ فينقل فى بعض المسائل صفحات كاملة من كتاب الأبيكار ، ثم يحاول الرد عليها .

فمثلاً فى مسألة : إثبات الواجب . نقل أن تيمية أربع لوحات من كتاب الأبيكار من ل ٤١/ب - ٤٤/أ فى كتابه درء تعارض العقل والنقل ، كما نقل مشات النقول فى بقية

(١) انظر مقدمة أبكار الأفكار - رسالة دكتوراه بكلية أصول الدين ص ١٦٦ ، ومقدمة شرح المواقف تحقيقنا ص ٦ - ٨ .  
نشر مكتبة الأزهر .

مسائل العقيدة ، وناقشها من وجهة نظره ، كما أنه كان يعتمد ردود الأمدى على  
الغلامسة والمتكلمين<sup>(١)</sup>

من كل ما سبق يتأكد أن كتاب الأبيكار من أهم كتب علم الكلام .

ثانيا : نسخة

أما عن نسخة ، فهي كثيرة جدا . وقد تمكنت بعد الاطلاع على فهرس  
المخطوطات من تعيين اثنتين وعشرين نسخة ، يقع معظمها في تركيا ، حيث يبلغ عدد  
ما أمكن تعيينه من النسخ بها خمس عشرة نسخة ، كما يوجد ثلاث نسخ في دار الكتب  
المصرية ، واثنين في طهران ، وواحدة في برلين ، وأخرى في بيروت .

وقد اعتمدت في تحقيقى للكتاب على أربع نسخ :

أما النسخة الأولى :

فهي نسخة مكتبة جامع أيا صوفيا بإستانبول ، وتقع في جزأين :

الجزء الأول : رقم (٢١٦٥) بقلم نسخ معتاد ، بهامشه بعض التصويبات وبأوله وقف ،  
وحبس . مؤرخ في سنة ٧٩٧هـ ، وبآخره : نقل ، وقوبل على الأصل الذى بخط المؤلف .

ومسطرته ٢٣ سطرا ، في ٢٠١ ورقة ، وحجمه ٢٧×٢٠ سم .

والجزء الثانى : رقم (٢١٦٦) وهو كالأول تماما .

وجاء بآخره كان الفراغ من تأليفه في منتصف شهر ذى الحجة من شهر سنة اثنتى  
عشرة وستماية هـ .

ومسطرته ٢٣ سطرا ، في ٢٠١ ورقة ، وحجمه ٢٧×٢٠ سم .

وقد صورت هذه النسخة للمعهد المخطوطات بجامعة الدول العربية ، وأرقامها في  
فهرس المعهد ١ ، ٢ ، توحيد .

(١) ومبوف أفكر - إن شاء الله - مواطن النقول التى نقلها ابن قيمية في كتابه درة تمارضى للعقل والنقل عند ورودها في  
مثنى كتاب الأبيكار .

وهي نسخة بالغة الأهمية ، بل أهم النسخ على الإطلاق ؛ فقد نقلت من نسخة المؤلف ، وأرجح أنه قد بدئ في نسخها في حياته ، أو بعد وفاته بقليل ، وقد نسخت لابن جماعة ؛ وهو أحد تلاميذ الأعدى ، ونوارثها أبنائه ، وأحفاده من بعده ، وكانوا جميعا من العلماء كما سيأتى ، كما وثقها اثنان من أئمة الأشاعرة ، وهما خليل بن كيكلى والعلاني ، وعبد الوهاب السبكي ، وقد كانا من تلاميذ بدر الدين بن جماعة الإبن ؛ وهو أحد أئمة الأشاعرة في عصره .

وقد روجعت هذه النسخة بعناية بالغة ، ولا تخلو صحيفة من صفحاتها من تصويبات بالحذف ، أو الإضافة ، أو التغيير ، وقد ورد في آخر صفحات الجزء الأول ما يلى : «تم النصف الأول من أبكار الأفكار في أصول الدين للإمام العلامة سيف الدين الأعدى رحمه الله - تعالى - وهو من الأصل الذى بخط مصنفه - رحمه الله - أربعون كراسا ونصف كراس ، ويتلوه في النصف الثانى إن شاء الله - تعالى - الأصل الأول في الجواهر وأحكامها ويشتمل على ثلاثة أنواع .

الحمد لله رب العالمين وصلواته على سيد المرسلين وخاتم النبيين محمد وعلى آل محمد ، وأزواجه ، وذريته ، وسائر النبيين ، والمرسلين ، والملائكة أجمعين من سكان السماوات ، والأرضين ، والصّحابة ، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين ، وسلامه عليهم أجمعين ، وحسبنا الله ونعم الوكيل ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العزيز الحكيم ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم»<sup>(١)</sup> .

كما ورد في هامش الصفحة الأخيرة هذه العبارة : «بلغ مقابلة والله الحمد والمنة»<sup>(٢)</sup> .

وهذه العبارة تدل على أن هذه النسخة قد روجعت ، وقولت بعناية بالغة على نسخة المصنف بعد نسخها ، كما أن الخط الذى كتبت به هذه العبارة ، وكذا التصويبات التى وردت في كل الصفحات ؛ يخالف خط الناسخ ، مما يدل على أن ابن جماعة قد راجعها بنفسه .

كما ورد في الصفحة الأولى (صفحة العنوان) - في كلا الجزئين -

(١) انظر أبكار الأفكار ١/ ١ ل ٢٠١ .

(٢) المعشر السابق .



### وقفية الكتاب على المدرسة المحمودية نصها

«وقف ، وحسن ، وسيل ، المنقر<sup>(١)</sup> الأشرف العالى الجمالى ، محمود استاذ دار<sup>(٢)</sup> العالية المالكي ، الظاهري أعز الله - تعالى - أنصاره ، وختم بالصلاحات أعماله جميع هذا المجلد ، والمجلد الذي بعده كلاهما (أبكار الأفكار) للأمدى فى أصول الدين ، وقفا شرعيا ، على طلبه العلم الشريف ، ينتفعون به على الوجه الشرعى ، وجعل مقر ذلك بالخزانة السعيدة ، المرصدة لذلك بمدرسته التى أنشأها بخط الموازين ، بالشارع الأعظم بالقاهرة المحروسة ، وشرط الواقف المشار إليه أن لا يخرج ذلك ، ولا شيء منه من المدرسة المذكورة بوهن ، ولا بغيره ، وجعل النظر فى ذلك لنفسه أيام حياته ، ثم من بعده لمن يؤول إليه النظر على المدرسة المذكورة ، على ما شرح فى وقفها ، وجعل لنفسه أن يزيد فى شرط ذلك ، وينقص ما يراه دون غيره من النظار ، كما جعل ذلك لنفسه فى وقف المدرسة المذكورة<sup>(٣)</sup> فمن بدله بعد ما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه إن الله يميع عليهم» بتاريخ خامس عشر من شعبان سنة سبع وتسعين وسبع مائة .

شهد بذلك

شهد بذلك

عبد الله بن علاء الدين محمود

عمر عيد الرحمن البرماوى<sup>(٤)</sup>

### ثم وقفية السلطان الغازى محمود للكتاب ونصها

«قد وقف هذه النسخة الجليلة سلطاننا الأعظم ، والخواقان<sup>(٥)</sup> المعظم ، مالك البرين ، والبحرين ، خادم الحرمين الشريفين : السلطان بن السلطان . السلطان الغازى محمود خان ،

(١) (المقى) أصله فى اللغة موضع الاستقرار وقد استعمل للإشارة إلى صاحب المكان تعظيما له عن التوهه باسمه . وقد صار من الألقاب الأصول فى عصر المماليك ، وكان يلى فى المرتبة تنازليا لقب النقام ، الخاص بالسلطان . انظر الألقاب الإسلامية ص ٤٨٩ - ٤٩٤ للدكتور حسن الباشا . نشر مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٧م .  
(الأشرف) لفعل تفصيل من (شريف) بمعنى عال . وهو من الألقاب التوابيع المتفرعة على الألقاب الأصول (المصدر السابق ١٦٠-١٦٢) .

(العالى) من الألقاب القروع فى عصر المماليك (المصدر السابق ٣٩٠-٣٩٢) .

(الجمالى) لأنه كان يلقب بجمال الدين (المصدر السابق ٢٣٩-٢٤١) .

(٢) استاذ دار) هو الذى تولى شؤون مسكن السلطان ، وله الإشراف على سيرائيتها ، وعاملين فيها ، وفى عصر سلاطين المماليك أصبح الامتاز من كبار موظفى الدولة ، وأصبحت وظيفته من وظائف أرباب السيوف . (انظر صبح الأعشى للقلقشندي ٢٠ / ٤ ، ٢٥٧ / ٥ . طبع القاهرة ١٩٦٩م) .

(٣) انظر صورة صفحة العنوان فيما يلى ص ٥٢ .

(٤) (الخواقان) تعريب لقب (خاقان) التركى . ويطلق على رؤساء الترك من المسلمين (انظر الألقاب الإسلامية فى التاريخ والوثائق والأثار ص ٢٧١ - ٢٧٣ د . حسن الباشا . مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة سنة ١٩٥٧م

وقفا صحيحا ، شرعيا لمن طالع وأفاد ، وتعلم واستفاد ، أعظم الله - تعالى - أجره يوم  
التناد .

حرره العصر أحمد شيخ راج العفتش بأوقاف الحرمين الشريفين غفر لهما<sup>(١)</sup> .

كما يوجد توقيعان لمن راجعا النسخة في كلا الجزئين : الأول في أعلا صفحة  
العنوان ونصه ( خليل بن كيكلدى العلاني الشافعي غفر الله له )<sup>(٢)</sup> .

أما التوقيع الثاني : فهو في الهامش الداخلي من صفحة العنوان هكذا ( عبد الوهاب  
السبكي ٧٦٣ )<sup>(٣)</sup> .

مما سبق يتضح أن الموقعين على هذه النسخة كانا من أئمة الأشاعرة في  
عصرهما ، وأنهما كانا من سكان دمشق ، مما يدل على أن هذه النسخة كانت بدمشق ،  
وربما نسخت بها ، ونسخها بالتأكيد كان قبل سنة ٧٦١ هـ تاريخ وفاة العلاني ، ثم  
انتقلت إلى القاهرة حيث استقرت بالمدرسة المحمودية .

وهذه المدرسة تقع خارج باب زويلة بالقاهرة . وهي اليوم في شارع السروجية .  
أنشأها محمود بن علي الاستادار المتوفى سنة ٧٩٩ هـ . ذكر المقرئ في أنه كان فيها  
خزانة للكتب لا يوجد بديار مصر ، ولا الشام يومئذ مثلها ، وبها كتب الإسلام من كل  
فن .

(١) انظر ضرورة تحقيق العنوان فيما يلي من ٥٣ .

(٢) هو خليل بن كيكلدى بن عبد الله العلاني ، الدمشقي ، الشافعي (صلاح الدين ، أبو سعيد) محدث ، فقيه ،  
متكلم ، أصولي . ولد بدمشق في ربيع الأول سنة ٦٩٤ هـ وسمع بالشام ، ومصر ، والحجاز . بلغ عدد شيوخه  
بالسمع سبعمائة ، وجمع فهرست مسوغاته في كتاب معناه (الفوائد المجموعة في الفرائد المتسوعة) ، كان  
من تلاميذ بدر الدين بن جماعة ، ولعله قرأ هذه النسخة بمكتبة استاذ قبل أن يوقع عليها . قال عنه السبكي :  
« كان أشعريا ، صحيح العقيدة شيا . . . وأما بقية علومه من فقه ، ونحو ، وتفسير ، وكلام : فكان في كل منها  
حسن المشاركة » . توفي بالقدس سنة ٧٦١ هـ (طبقات الشافعية للسبكي ١٠٤ / ٦ ، معجم المؤلفين ١٢٦ / ٤) .

(٣) هو : عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي بن تمام بن يوسف بن موسى الأنصاري الشافعي ، السبكي (أبو نصر ،  
راج الدين) قاضي القضاة ، المؤرخ ، الأصولي .

ولد بالقاهرة سنة ٧٢٧ هـ وانتقل إلى دمشق مع والده سنة ٧٣٩ هـ ، وأكمل تعليمه بها ، وتلمذ على الذين ،  
وبدر الدين بن جماعة ، ولعله قرأ نسخة الأتكار في مكتبة قبل أن يوقع عليها .

تولى خطابة الجامع الأموي بدمشق ، ودرس في معظم مدارسها ، وكان أحد أئمة الأشاعرة في عصره ، من  
تصانيفه : طبقات الشافعية ، معيد النعم وسيد النعم ، شرح منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل ،  
وسماه رفع الحاجب عن شرح مختصر ابن الحاجب ، وغيرها كثير ، توفي بدمشق سنة ٧٧١ هـ (الدرر الكامنة ٢ /  
٣٩ ، معجم المؤلفين ٢٢٥ / ٦) .

أما صاحبها فهو : (محمود بن على بن أصغر عينة السودونى (جمال الدين الاستادان) فى أيام الملك الظاهر برفوق جاء إلى حلب قبل أن يلى الاستادراية ، ثم سافر إلى مصر ، وبنى بالقاهرة المدرسة المذكورة ، ووقف عليها الكتب التى اشتراها من ورثة ابن جماعة بعد موته ، وهى كثيرة جدا<sup>(١)</sup> .

مما سبق يترجح أن نسختنا هذه كانت بمكتبة ابن جماعة ، ويهمنى هنا أن أوضح هذه الحقيقة ؛ لأنها ستعطينا بعدا جديدا عن تاريخ هذه النسخة ، وقيمتها العلمية .

فابن جماعة المذكور ، وأبنائه ، وأحفاده ؛ كانوا من علماء عصرهم ، وتولى معظمهم منصب قاضى القضاة بمصر ، والشام ، ولقبوا جميعا بهذا اللقب (ابن جماعة) .

أما ابن جماعة : فهو (إبراهيم بن سعد الله بن جماعة بن على . (أبو إسحاق) الحموى ، الكنانى . المعروف بابن جماعة .

ولد بخرماة سنة ٥٩٦ هـ وتوفى سنة ٦٧٥ هـ وقد رجحت أنه كان من تلاميذ الأمدى<sup>(٢)</sup> ؛ لأن نسخة المؤلف التى بخط يده ، لا يحصل عليها إلا تلاميذه ، والمقربون منهم على وجه الخصوص .

وأما ابن جماعة الثانى (الابن) . فهو قاضى القضاة بدر الدين (محمد بن إبراهيم بن سعد الله ابن جماعة الحموى الشافعى . كان إماما ، عالما ، مصنفا ، تولى قضاء القدس ، والخطابة بها ، ثم نقل إلى مصر فولى قضاءها سنة ٦٩٠ هـ . من تلاميذه عبد الوهاب السبكى ، والعلائى ، ولعلهما قرأ النسخة التى بمكتبته عليه قبل أن يوقعا عليها ، ولد بخرماة سنة ٦٣٩ ، وتوفى سنة ٧٣٣ هـ<sup>(٣)</sup> . من مؤلفاته الكلامية (إيضاح الدليل فى قطع حجج أهل التعطيل)<sup>(٤)</sup> .

وأما ابن جماعة الثالث (الحفيد) فهو قاضى القضاة بالديار المصرية عز الدين (عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم بن سعد الله) ابن جماعة ، الحموى الشافعى المتوفى سنة ٧٦٧ هـ<sup>(٥)</sup>

(١) عن هذه المدرسة وصاحبها . انظر خطط المعقريزى ١/ ٢٩٥-٢٩٦ ، الدور الكامنة لابن حجر ٩٧/٥ ترجمة رقم (٤٧٥٥) .

(٢) انظر ما سبق من ٣٠ .

(٣) طبقات الشافعية للسبكى ٢٣٠/٥ .

(٤) مخطوط بدار الكتب رقم ٦٠٦ علم الكلام .

(٥) طبقات الشافعية للسبكى ١٢٣/٦ .

ولعلها انتقلت بعد ذلك إلى حفيد آخر هو: برهان الدين بن جماعة (إبراهيم بن عبد الرحمن بن محمد بن إبراهيم بن سعد الله) ابن جماعة قاضي القضاة بمصر، ثم بالشام، وبرع في كثير من الفنون كان مولده سنة ٧٢٥ هـ وتوفي سنة ٧٩٠ هـ<sup>(١)</sup>.

وأرجح أنها انتقلت ضمن المكتبة الكبيرة إلى أحفاد لم يقدروا قيمة هذه الكتب، أو أنهم كانوا في حاجة إلى ثمنها، فباعوها لمحمود الاستادار كما سبق.

مما سبق يتضح لنا أن ابن جماعة قد عاش في الفترة من سنة ٥٩٦ هـ وحتى سنة ٦٧٥ هـ والأرجح عندي أن هذه النسخة قد تم نسخها له عن نسخة اسناده المؤلف، وقد بدأ في نسخها في حياة الإمام الأملى، أو بعد وفاته بقليل، وبالتحديد قبل سنة ٦٥٠ هـ<sup>(٢)</sup> كما أن النسخة المذكورة، قد انتقلت إلى ابنه، ثم إلى أحفاده، حتى اشتراها محمود الاستادار صاحب المكتبة المحمودية كما مر.

وهكذا استقرت هذه النسخة بالمتنوعة المحمودية بالقاهرة حتى انتقلت إلى استانبول في عهد السلطان الغازي محمود كما اتضح من الوقفية الثانية الواردة بصفحة العنوان، وما زالت بها حتى الآن في مسجد أيا صوفيا تحت رقم ٢١٦٥ : ٢١٦٦.

ولأهمية هذه النسخة، وقيمتها العلمية، اعتبرتها أصلاً للتحقيق ورمزت لها بالحرف (أ) كما رمزت في الهامش الجاني لأوائل اللوحات ب ل / أ للقسم الأول من اللوحة و ل / ب للقسم الثاني منها.

أما النسخة الثانية، فهي نسخة دار الكتب المصرية، وتقع في مجلد واحد يحمل رقم ١٦٠٣ علم الكلام، عدد ورقاته ٣٢٨ ورقة، في أوله فهرس يقع في ٩ ورقات وحجمه ٢٤.٥ x ١٤، وبسطرته ٣١ سطراً. وهذه النسخة مكتوبة بخط صغير جداً، وتنقسم إلى قسمين:

القسم الأول ويقع في ١٤٧ ورقة.

القسم الثاني ويقع في ١٧٢ ورقة.

(١) المتل الصافي ص ٧٨ ترجمة (٤٢).

(٢) لأن ناسخ هذه النسخة هو الذي قام بنسخ كتاب دقائق الحقائق للأملى على الأرجح. وكتاب دقائق الحقائق قد تم نسخه بالتأكييد في حياة الأملى كما مر. وقد وجد في مكتبة ابن جماعة أيضاً.



وبها بعض التصويبات فى صفحات قليلة . وقد ورد فى نهايتها ما يلى :

«تم الكتاب ، والله المسئول ، وهو المأمول أن يجعله نافعا فى الدنيا ، وذخرا صالحا فى الآخرة ، وأن يصلى على محمد سيد الأولين ، والآخرين ، وعلى آله وأصحابه أعلام الدين . وكان الفراغ من كتابة هذه النسخة الشريفة المسمى (بأبكار الأفكار) فى خمسة وعشرين من شهر صفر الخير لسنة أربع وخمسين بعد المائتين والألف على يد أفقر العباد ، وأحوجهم إلى الله تعالى عبد الله الشهير بزيادة جى زاده ٢٥ صفر سنة ١٢٥٣ هـ . الخط باق والعبد قان .

الخط يبقى زمانا بعد كتابه . وكاتب الخط تحت الأرض مدقوتا<sup>(١)</sup>

والذى أرجحه أن هذه النسخة قد نقلت عن النسخة ٥٣٤ هـ بمكتبة طلعت بدار الكتب المصرية ؛ فهى تتفق معها فى بداية الجزء الثانى ونهايته<sup>(٢)</sup> ، وقد اعتمدت على النسخة ٥٣٤ فى تحقيق الجزء الثانى من كتاب الأبيكار ، غير أن الجزء الأول قد فقد ، ولعل البحث فى دار الكتب يكشف عنه . وقد رمزت لهذه النسخة بالحرف (ب) .

أما النسخة الثالثة : فتحمل رقم ١٩٥٤ علم الكلام بدار الكتب المصرية ، وتقع فى مجلدين كبيرين جدا . الأول : يقع فى ألف صفحة ، والثانى : يقع فى ١٣١٤ صفحة ، ومنسطرة كل منهما ٢١ سطر ، والحجم ٢٦ × ١٩ سم .

أما الجزء الأول : ففى أوله فهرس للجزئين معا يقع فى ٢٤ صفحة ويبدأ من ص ١ إلى ص ٢٤ .

ويشتمل على القاعدة الأولى : فى العلم وأقسامه ، وتقع فى ٤٢ صفحة ، والقاعدة الثانية : فى النظر وأقسامه ، وما يتعلق به ، وتقع فى ٤٤ صفحة ، والقاعدة الثالثة : فى الطرق الموصلة إلى المطلوبات النظرية ، وتقع فى ٢٩ صفحة ، والقسم الأول من الباب الأول من القاعدة الرابعة : ويشتمل على مباحث الإلهيات ، ويقع فى ٨٥٨ صفحة .

(١) انظر أبكار الأفكار فى أصول الدين للأمدى . المخطوطة رقم ١٦١٣ علم الكلام . بدار الكتب المصرية .

(٢) انظر أبكار الأفكار فى أصول الدين للأمدى . المخطوطة رقم ٥٣٤ علم الكلام . بمكتبة طلعت بدار الكتب المصرية .

وهذه المخطوطة تحتوى على الجزء الثانى فقط ، وتقع فى ١٨٢ ورقة ، ويوجد على حواشيها بعض التعليقات ، وهى قديمة جدا . وقد اقتصرت عليها فى تحقيق الجزء الثانى .



وفي نهاية الجزء الأول من ١٠٠٠ ورد الآتي :

«وقع الفراغ من نسخة في شهر ذي الحجة سنة ١٣٥٢ هـ نقلا عن النسخة الخطية المحفوظة بدار الكتب المصرية برقم ١٦٠٣ علم الكلام»<sup>(١)</sup>.

وأما الجزء الثاني : فيقع في ١٣١٤ صفحة .

وقد ورد في ص ١٣٠٠ «لقد وقع الفراغ من كتابة هذا الجزء في اليوم السادس والعشرين من شهر رمضان المعظم من سنة ثلاث وخمسين وثلاثمائة بعد الألف هجرية . نقلا عن النسخة المخطوطة المحفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٦٠٣ علم الكلام»<sup>(٢)</sup>.

ثم فهرس للجزء الثاني يقع في ١٤ صفحة .

ولأن هذه النسخة منقولة عن النسخة السابقة ١٦٠٣ فلم أثبت ما بها من اختلاف ؛ لأنه ليس بها جديد سوى زيادة في الأخطاء ؛ لذا فقد اعتمدت على ما بها من صواب ، واستغثيت عن أخطائها . ولم أشير إليها في التحقيق .

أما النسخة الرابعة : فهي نسخة مكتبة طلعت بدار الكتب المصرية رقم (٥٣٤) توحيد

وتحتوي على الجزء الثاني فقط . ونص في حتامها على الفراغ من تأليف الكتاب سنة ٦١٢ هـ . وبداية هذا الجزء تنفق مع بداية الجزء الثاني من النسخة رقم ١٩٥٤ ، والقسم الثاني من النسخة ١٦٠٣ . مما يدل على أنها كانت الأصل لهما . وتقع في ١٨٢ ورقة . كما يوجد على هامشها بعض التعليقات .

أما ناسخها ، وتاريخ نسخها ، فلا توجد إشارة إليهما ، ولكن يبدو من الخط أنه قديم جدا . وقد يرجع إلى القرن السابع الهجري .

ولعل البحث في دار الكتب يسفر عن وجود الجزء الأول .

(١) انظر أفكار الأفكار للأمدى . المخطوطة رقم ١٩٥٤ علم الكلام بدار الكتب المصرية الجزء الأول .

(٢) المصدر السابق . الجزء الثاني .

## ثالثاً : منهج التحقيق :

اتبعت فى تحقيق الكتاب المنهج التالى :

- ١- اعتمدت على نسخة أيا صوفيا ، وأثبتتها فى الأصل بنسخها بعد المراجعة على النسخ الأخرى ، ولم أبدل إلا ما ظهر لى فيه التصحيح ، أو التحريف ، أو الخطأ ؛ بدلته من نسخة دار الكتب المصرية رقم ١٦٠٣ ، ووضعته فى الأصل بين قوسين أحياناً ، وأشرت إليه فى الهامش .
- كما أشرت إلى الاختلافات الموجودة بين النسخ فى الهامش وأمرنا إلى نسخة مسجد أيا صوفيا بالحرف «أ» ونسخة دار الكتب المصرية رقم ١٦٠٣ بالحرف «ب» .
- كما أشرت لأوائل اللوحات فى النسخة «أ» فى الأصل بشرطة مائلة هكذا (/) وفى الهامش الجانبي : (ل ١/أ) للقسم الأول من اللوحة : ل ١/ب) للقسم الثانى منها) مثلاً .
- ٢- وضعت على الكلمة المخالفة رقماً فى الأصل ، وأثبت ما يقابلها فى الهامش فإذا زاد مقدار الاختلاف إلى كلمتين ، أو أكثر ؛ وضعت الرقم فى أول الكلمة الأولى ، وكررت على آخر حرف من الكلمة الأخيرة ، كما لم أضع أقواساً فى الأصل إلا فى حالة ما إذا كانت الكلمة ، أو العبارة خطأ فى النسخة المعتمدة كما سبق . حتى لا تؤدى كثرة الأقواس إلى إرباك القارئ ، وصرفه عن متابعة النص .
- ٣- التزمت بقواعد الإملاء المعاصرة بصرف النظر عما ورد فى الأصل ، وأحب أن أشير إلى أن النسخة (أ) قديمة جداً ، وغير منقوطة فى كثير من المواضع كما أن النسخة (ب) لرقم ١٦٠٣ من الجزء الأول قد وقعت فيها أخطاء كثيرة فى الإعجام ؛ لذا فقد اجتهدت فى تصحيح ما ورد فى هذه النسخة بدون إشارة إلى هذا التصحيح .
- ومما تجدر الإشارة إليه أن النسخ فى نسخة (أ) وفى مواضع من النسخة (ب) ؛ قد استعمل حرف الألف بدلاً من الياء ، والواو فى مقابل الهمزة ، والياء المهملة بدلاً من الياء المهموزة ، كما أدمج كلمتين فى كلمتين واحدة ؛ وقد صححت كل ذلك بدون إشارة مكثفياً بما أوردته هنا .

ومن أمثلة ذلك :

قديم	حديث	قديم	حديث	قديم	حديث
أنا	أبي	ثلث	ثلاث	لاكن	لكن
استدعا	استدعى	جزو	جزء	مرى	مرئى
استو	استوى	خطا	خطأ	مربة	مرثية
الاستقرا	الاستقراء	الرحا	الرحى	ماولة	مؤولة
أملا	أم لا	شيا	شيئا	معما فيه	مع ما فيه
بقى	بقاء	ضو	ضوء	مسيلة	مسألة
بدو	بدء	القيلين	القائلين	نرا	نرى

٤- اختلفت بعلامات الترقيم ، وتقسيم الفقرات ؛ حتى يسهل على القارئ فهم مراد المصنف .

٥- صححت الأخطاء النحوية التي ترجع عندي أنها من الناسخ بدون إشارة إليها في الهامش .

٦- من عادة الناسخ في النسخة (ب) أن يرمز للأعداد بالحروف الأبجدية (أ ب ج ... الخ) . أما في النسخة (أ) فتزد هكذا (أولا ، ثانيا ... الخ) . وقد اعتمدت ما ورد في نسخة (أ) بدون إشارة في الهامش .

٧- صححت كثيرا من الأخطاء الطفيفة التي أخطأ فيها الناسخ في آيات القرآن الكريم بدون إشارة إليها في الهامش .

أما الأخطاء الجسيمة ، فقد أشرت إليها في الهامش ، وكتبت الآية صحيحة في صلب النص .

٨- حققت النصوص المختلفة التي يضمها الكتاب ؛ فمن ذلك (الآيات القرآنية) وقد حرصت دائما على النص على اسم السورة ، ورقمها ، ورقم الآية فيها ، وإذا كان النص القرآني الكريم جزءا من آيات ؛ أشرت إلى معظمها بقدر الطاقة .

ومنها : الأحاديث النبوية الشريفة ؛ وذلك بالرجوع إلى كتب السنة ومنها : أقوال السابقين التي استشهد بها المصنف سواء أكانت شعرا ، أم نثرا ؛ وقد رجعت في ذلك إلى كتب السابقين ، ودواوينهم بقدر الطاقة .

٩- ذكرت ألفاظ التعظيم الخاصة بالحق تبارك وتعالى ، وبرسلة عليهم الصلاة والسلام في الأصل سواء وردت في النسخة الأصلية ، أو النسخة الأخرى ، وذلك بدون إشارة في الهامش .

١٠- ترجمت للأعلام الواردة بالكتاب سواء أكانت أعلام أشخاص ، أو فرق كلامية ، أو فلسفية ، أو أماكن .

١١- قارنت بين أفكار الأفكار ، وبين الكتب السابقة عليه ، واللاحقة له ؛ وذلك بالإحالة إلى المراجع المختلفة التي تدرس نفس المسألة ، سواء من مؤلفات الأمدى نفسه ، أو من مصنفات السابقين عليه ممن يناقش أفكارهم . وقد حرصت على المقارنة بين ما أورده الأمدى عنهم ، وبين ما ورد في مؤلفاتهم . التي حصلت على معظم المطبوع منها . وقد أشرت إلى مواضع ذلك في كتبهم في أول كل مسألة من كتاب الأفكار . ومما تجدر الإشارة إليه أن الأمدى كثيرا ما يحيل على بعض الفصول السابقة ؛ أو اللاحقة من كتاب الأفكار ، وقد عينت مواضع هذه الحالات التي اشتمل الكتاب على الكثير منها .

كما أشرت إلى كتب بعض المتأخرين المتأثرين بالأمدى ، وبينت مواضع ذلك في كتبهم ؛ وذلك حتى تتضح قيمة هذا الكتاب الذي حوى آراء السابقين ، واعتمد عليه معظم من أتى بعده من المتأخرين .

١٢- استحدثت العناوين التي تعين على فهم النص ، ووضعناها في الأصل بين معقوفتين وأشرت إليها في الهامش .

١٣- عينت كثيرا من المجهولين الذين يعنيهم الأمدى بقوله : قال بعض المتأخرين ، أو بعضهم ، أو بعض الأصحاب ، أو الخصوم .

وقد ترجع عندي أنه يقصد بقوله : بعض المتأخرين : الإمام الغزالي ، أو الإمام الرازي ، وفي أحيان قليلة إمام الحرمين الجويني .

أما بعض الأصحاب : فالمقصود به غالبا : الإمام الشهرستاني .

أما قوله : الخصوم ، أو بعض الخصوم ، فالمقصود بهم غالباً المعتزلة ، ولم أكتفِ بنسبة الرأي لصاحبه ؛ بل أشرت إلى موضعه في مؤلفاته التي تيسر لي الحصول عليها .

١٤ - قارنت ما بقوله عن المعتزلة بما في كتب المعتزلة أنفسهم ، وقد اعتمدت في ذلك على كتب القاضي عبد الجبار التي تيسر لي اقتناؤها ، وهي ( المعنى في أبواب التوحيد والعدل ) و ( شرح الأصول الخمسة ) ، ( المحيط بالكليف ) .

١٥ - راعيت بصورة عامة الإيجاز في التعليق ، واكتفيت بالإشارة عن العبارة في معظم الأحوال ؛ إيماناً مني بأن المقصود من التحقيق ليس شرح النص ، وانقاله بحواس كثيفة ملفولة من كتب مطبوعة ، أو مخطوطة ، وإنما غاية تحقيق النصوص تقديم النص صحيحاً ، ما أمكن . كما كتبه مصنفه .

١٦ - أما عن تقسيم الكتاب : فقد قسمته إلى خمسة أجزاء : ( غير فهارسه التي أحسب أنها ستقع في مجلد من الحجم الكبير إن شاء الله تعالى ) .

الجزء الأول : يحتوي على القواعد التالية :

القاعدة الأولى : في حقيقة العلم وأقسامه .

والقاعدة الثانية : في النظر وما يتعلق به .

والقاعدة الثالثة : في الطرق الموصلة إلى المطلوبات النظرية وجزء من

القاعدة الرابعة : من أولها إلى آخر النوع الثالث : فيما يجوز على الله تعالى .

الجزء الثاني : جزء من القاعدة الرابعة : إلى نهاية النوع السابع : في أسماء الله الحسنى .

الجزء الثالث : باقى القاعدة الرابعة : من أول القسم الثاني : في الموجود الممكن الوجود إلى آخر القاعدة الرابعة .

الجزء الرابع : القاعدة الخامسة : في النبوات .

والقاعدة السادسة : في المعاد والسمعيات ، وأحكام الثواب والعقاب .

الجزء الخامس : القاعدة السابعة : في الأسماء والأحكام .

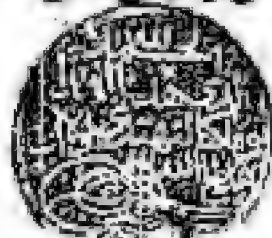
والقاعدة الثامنة : في الإمامة . ومن له الأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر .



# الجزء الأول من كتاب إبدار الألف

## في أصول الدين

تأليف الشيخ الإمام العالم الفاضل الأملاني المصطفى سيف الدين  
سيف الدين أبي الحسن علي بن محمد سالم الدفلي الأملاني الناصبي



٢١٦٥

بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله الذي جعل العلم نوراً يضيء في القلوب  
والعلماء أئمة يهتدون بهم في المسالك  
والعلماء أئمة يهتدون بهم في المسالك  
والعلماء أئمة يهتدون بهم في المسالك



أجله من جود  
وقد ورد في سبيل الخير لا ينفذ في غيره  
وحيثما كانت أعمالهم في هذه المسألة  
والعلماء أئمة يهتدون بهم في المسالك  
والعلماء أئمة يهتدون بهم في المسالك  
والعلماء أئمة يهتدون بهم في المسالك

سبح وحمده  
عبد الله بن محمد

عبد الله بن محمد

75

**F**





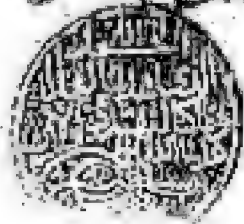
PL

[illegible][illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله الذي هدانا لهذا الذي كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله

## الثاني من كتاب إبداء الأفكار

بالتفكير في العالم الفاضل العامل لسائر المتكلمين تحية الما طرقت  
سيف الدين أبي الحسن علي بن مكي بن محمد بن سالم الثقفي الأملج  
السافى رحمه الله تعالى



١١٦٦

هذا الكتاب من كتب مكتبة  
الشيخ محمد باقر المجلسي  
القمي قدس سره  
التي تأسست في سنة ١٣٠٢  
بمطابق سنة ١٩٢٣  
م في شهر ربيع الثاني  
وكانت من قبله  
مكتبة والده السيد  
الحسين بن محمد  
المجلسي قدس سره

عمره



و قد علمت في هذا الكتاب  
أنه من كتب مكتبة  
الشيخ محمد باقر المجلسي  
القمي قدس سره  
التي تأسست في سنة ١٣٠٢  
بمطابق سنة ١٩٢٣  
م في شهر ربيع الثاني  
وكانت من قبله  
مكتبة والده السيد  
الحسين بن محمد  
المجلسي قدس سره

هذا الكتاب من كتب مكتبة  
الشيخ محمد باقر المجلسي  
القمي قدس سره  
التي تأسست في سنة ١٣٠٢  
بمطابق سنة ١٩٢٣  
م في شهر ربيع الثاني  
وكانت من قبله  
مكتبة والده السيد  
الحسين بن محمد  
المجلسي قدس سره



[illegible][illegible]

[illegible][illegible]





رسالة

ورقة  
٢٤ ط بالزكية

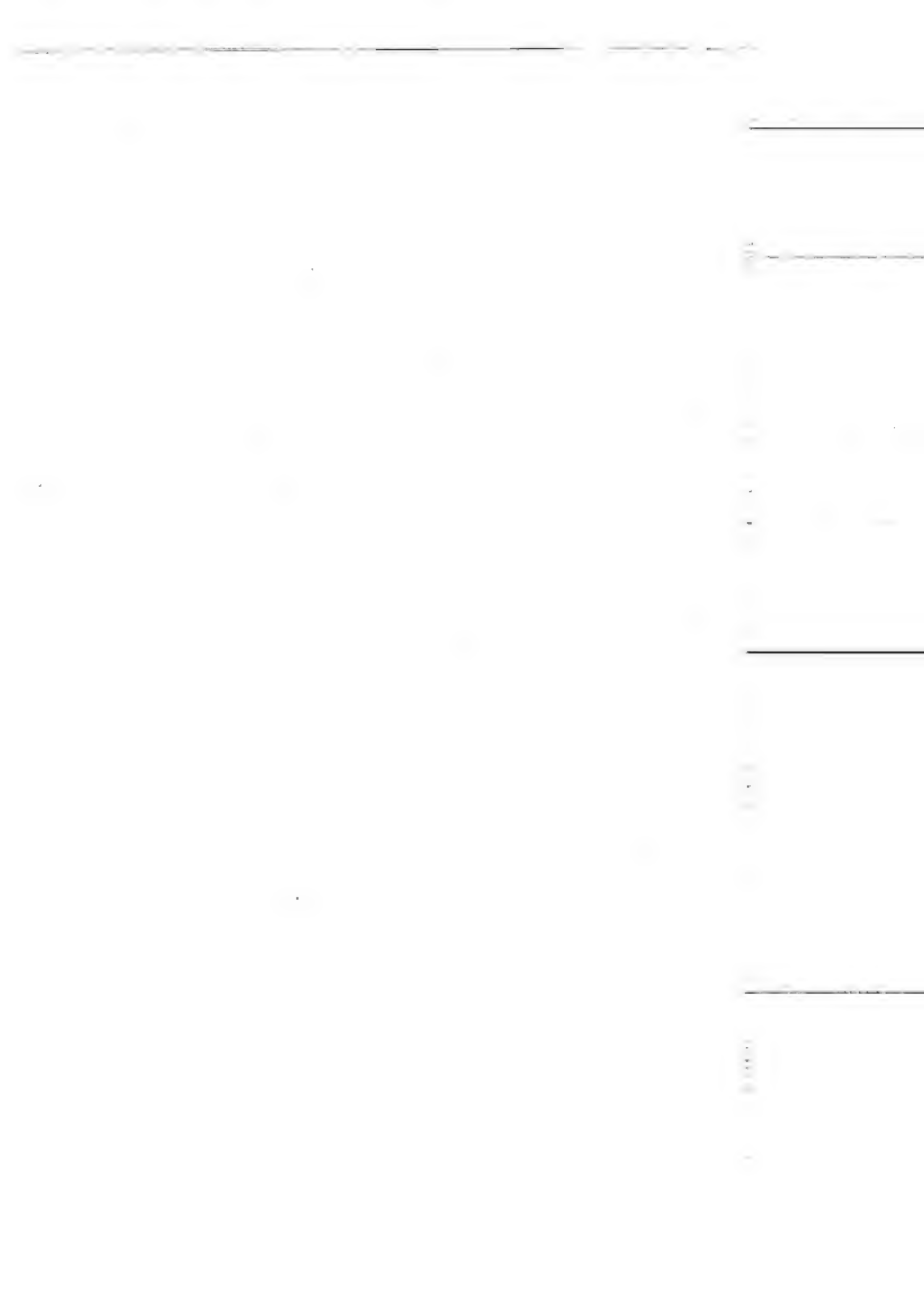
أما أن يكون مستقرا معصيا أو معصيا قبل الأول أو بعد القطع من العزم أو بعد الشيء من التكلم  
 أو بعد التقدير أو بعد المضي أو ما كان الثاني خيرا من غير متيقن الوقوع وقد علمنا أن لا بد وأن يكون معلوما  
 أو قلنا لا بد وأن يكون المستقرا معصيا قبل القطع أو بعد أن يكون وجود المأمور به أو منع العمل به  
 أو العلم به في وقوعه على هذا فلا موقر ولا موقر له في أن كان مستقبلا فلا شبهة في أن يكون متيقنا  
 أو قويا من أن يكون متقنا في الوقوع بما قبله من العلم من المأمور به أو منع العمل به أو العلم به  
 أو قويا من أن يكون متقنا في الوقوع بما قبله من العلم من المأمور به أو منع العمل به أو العلم به  
 أو قويا من أن يكون متقنا في الوقوع بما قبله من العلم من المأمور به أو منع العمل به أو العلم به

وهو المأمور به أو منع العمل به فإما في الدنيا أو في الآخرة وفي كل حال  
 وعلى أنه واحد لا بد من أن يكون مستقرا معصيا أو معصيا قبل الأول أو بعد القطع من العزم أو بعد الشيء من التكلم  
 أو بعد التقدير أو بعد المضي أو ما كان الثاني خيرا من غير متيقن الوقوع وقد علمنا أن لا بد وأن يكون معلوما  
 أو قلنا لا بد وأن يكون المستقرا معصيا قبل القطع أو بعد أن يكون وجود المأمور به أو منع العمل به  
 أو العلم به في وقوعه على هذا فلا موقر ولا موقر له في أن كان مستقبلا فلا شبهة في أن يكون متيقنا  
 أو قويا من أن يكون متقنا في الوقوع بما قبله من العلم من المأمور به أو منع العمل به أو العلم به  
 أو قويا من أن يكون متقنا في الوقوع بما قبله من العلم من المأمور به أو منع العمل به أو العلم به

المستقرا معصيا أو معصيا قبل الأول أو بعد القطع من العزم أو بعد الشيء من التكلم  
 أو بعد التقدير أو بعد المضي أو ما كان الثاني خيرا من غير متيقن الوقوع وقد علمنا أن لا بد وأن يكون معلوما  
 أو قلنا لا بد وأن يكون المستقرا معصيا قبل القطع أو بعد أن يكون وجود المأمور به أو منع العمل به  
 أو العلم به في وقوعه على هذا فلا موقر ولا موقر له في أن كان مستقبلا فلا شبهة في أن يكون متيقنا  
 أو قويا من أن يكون متقنا في الوقوع بما قبله من العلم من المأمور به أو منع العمل به أو العلم به  
 أو قويا من أن يكون متقنا في الوقوع بما قبله من العلم من المأمور به أو منع العمل به أو العلم به

وهو المأمور به أو منع العمل به فإما في الدنيا أو في الآخرة وفي كل حال  
 وعلى أنه واحد لا بد من أن يكون مستقرا معصيا أو معصيا قبل الأول أو بعد القطع من العزم أو بعد الشيء من التكلم  
 أو بعد التقدير أو بعد المضي أو ما كان الثاني خيرا من غير متيقن الوقوع وقد علمنا أن لا بد وأن يكون معلوما  
 أو قلنا لا بد وأن يكون المستقرا معصيا قبل القطع أو بعد أن يكون وجود المأمور به أو منع العمل به  
 أو العلم به في وقوعه على هذا فلا موقر ولا موقر له في أن كان مستقبلا فلا شبهة في أن يكون متيقنا  
 أو قويا من أن يكون متقنا في الوقوع بما قبله من العلم من المأمور به أو منع العمل به أو العلم به  
 أو قويا من أن يكون متقنا في الوقوع بما قبله من العلم من المأمور به أو منع العمل به أو العلم به







## مقدمة المؤلف

# بسم الله الرحمن الرحيم

وبه التوفيق والإعانة ولا حول ولا قوة إلا بالله<sup>(١)</sup>.

الحمد لله الذي لا يبلغ مدى عظمته الواصفون ، ولا يدرك كنه حقيقته العارِفون ، ولا يحيط بجلال صمديته العالمون ، تعالى عن أن تحيط به الأوهام والظنون ، وجل<sup>(٢)</sup> أن تخلقه الأعوام والسنون ، الخالق لكل موجود سواه ؛ فهو كائن بعد ما لم يكن ، وقاسم بعد أن يكون .

والصلاة على محمد رسوله القائم بشرعه ، والمظهر لدينه بعد أن كان مكتوما ، وعلى آله وأصحابه أعلام الهدى ، ومعادن السر المحضون . وبعد :

فإنه لما كان كمال كل شيء وتمايزه بحصول كماله الممكن له ؛ كان كمال الأنفس الإنسانية بحصول ما أنها من الكمالات ؛ وهي الإحاطة بالمعقولات ، والعلم بالمجهولات .

ولما كانت العلوم متكررة ، والمعارف متعددة ، وكان الزمان لا يتسع لتحصيل جمليتها ، والعمر يقصر عن الإحاطة بكليتها ، مع تقاصر الهمم وقصورها ، وضعف الدواعي وفشورها ، وكثرة القواطع واستيلاء المتوانع ، كان<sup>(٣)</sup> الواجب السعي في تحصيل أكملها ، والإحاطة بأفضلها ؛ تقديمًا لما هو الأهم فالمهم<sup>(٤)</sup> وما الفائدة في معرفته<sup>(٥)</sup> أتم .

ولا يخفى أن أولى ما تنرمي إليه بالنظر أبصار البصائر ، وتمتد نحوه أعناق الهمم والخواطير ؛ ما كان موضوعه أجل الموضوعات ، وغايته أشرف الغايات ، والحاجة إليه في تحصيل السعادة الأبدية من الأبديات ، وإليه مرجع العلوم الدينية ، ومستند النواميس الشرعية ، وبه صلاح العالم<sup>(٦)</sup> ونظامه ، وحله وإبراهه ، والطرق المؤصلة<sup>(٧)</sup> إليه بقبليات ،

(١) من أول (وبه التوفيق ...) ساقط من (ب) .

(٢) في أ (وجل) .

(٣) (في معرفته) ساقط من (ب) .

(٤) في ب (الأهم) .

(٢) ساقط من أ .

(٤) في أ (فالأهم) .

(٦) في ب (العلم) .

والمسالك المرشدة نحوه قطعيات ، وذلك هو العلم الملقب بعلم الكلام ، الباحث في ذات واجب الوجود ، وحيثاته ، وأفعاله ، ومتعلقاته ؛ فكان أولى بالاهتمام بتعجيله ، والنظر في تحقيقه وتحصيله .

ولما كنا مع ذلك قد حققنا أصوله ، ونقحنا فصوله ، وأحطنا بمغانيه ، وأوضحنا مبادئه ، وأظهرنا أغواره ، وكشفنا أسواره ، وقُرنا فيه بقصب سبق الأولين ، وحَرنا غايات أفكار المتقدمين والمتأخرين ، واستترعنا منه خلاصة الألباب ، وفصلنا القشر عن اللباب . سألني بعض الأصحاب<sup>(١)</sup> ، والفُصلاء من الطلاب ؛ جُمع كتاب خاو لمبائل الأصول ، جامع<sup>(٢)</sup> لأبكار أفكار أرباب العقول . مُتَّصِد لا يخرجهُ التَّطويل إلى الملل ، ولا فرط<sup>(٣)</sup> الإختصار إلى النقص والخلل ؛ فأجبتهُ إلى دَعْوَتِهِ ، والحقته<sup>(٤)</sup> بأمنيته / رجاء للفوز يوم المعاد ، والغيطة عند قيام الأَشهاد ، وهو المسؤول أن يُلْهِمَنَا الرشد فيما رُمْنَا ، ويُسَدِّدَنَا لما قَصَدْنَا ، وأن يُقِيلَنَا مِنَ العثار ، وسوء الإكثار ، إنه قريب مِمَّنْ دَعَا ، مُجِيبٌ لِمَنْ قَصَدَهُ واستجده ، وسَمَّيْتُهُ :

### أبكار الأفكار

وجعلته مُتَّحِلاً عَلَى ثَمَانِي قَوَاعِدَ ؛ مُتَّصِئَةً لِجَمِيعِ مَائِلِ الْأُصُولِ :

الأولى<sup>(٥)</sup> : فِي الْعِلْمِ وَأَقْسَامِهِ .

الثانية : فِي النَّظَرِ وَأَقْسَامِهِ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ .

الثالثة : فِي الطَّرِيقِ الْمَوْصِلَةِ إِلَى الْمُنْتَظَلِمَاتِ النَّظَرِيَّةِ<sup>(٦)</sup> .

الرابعة : فِي انْقِسَامِ الْمَعْلُومِ إِلَى الْمَوْجُودِ وَالْمَعْدُومِ ، وَمَا لَيْسَ بِمَوْجُودٍ وَلَا مَعْدُومٍ .

(١) في ب (أصحابي)

(٢) كلمة (جامع) ساقطة من (ب) .

(٣) في ب (والفرط)

(٤) في ب (وأنجسته)

(٥) (الأعداد في (أ) وزدت مخالفةً للداعية وقتئذٍ منحتها ، وأما في (ب) فزادت مرقمةً بالحروف الأبعدية أ ، ب ،

... الخ

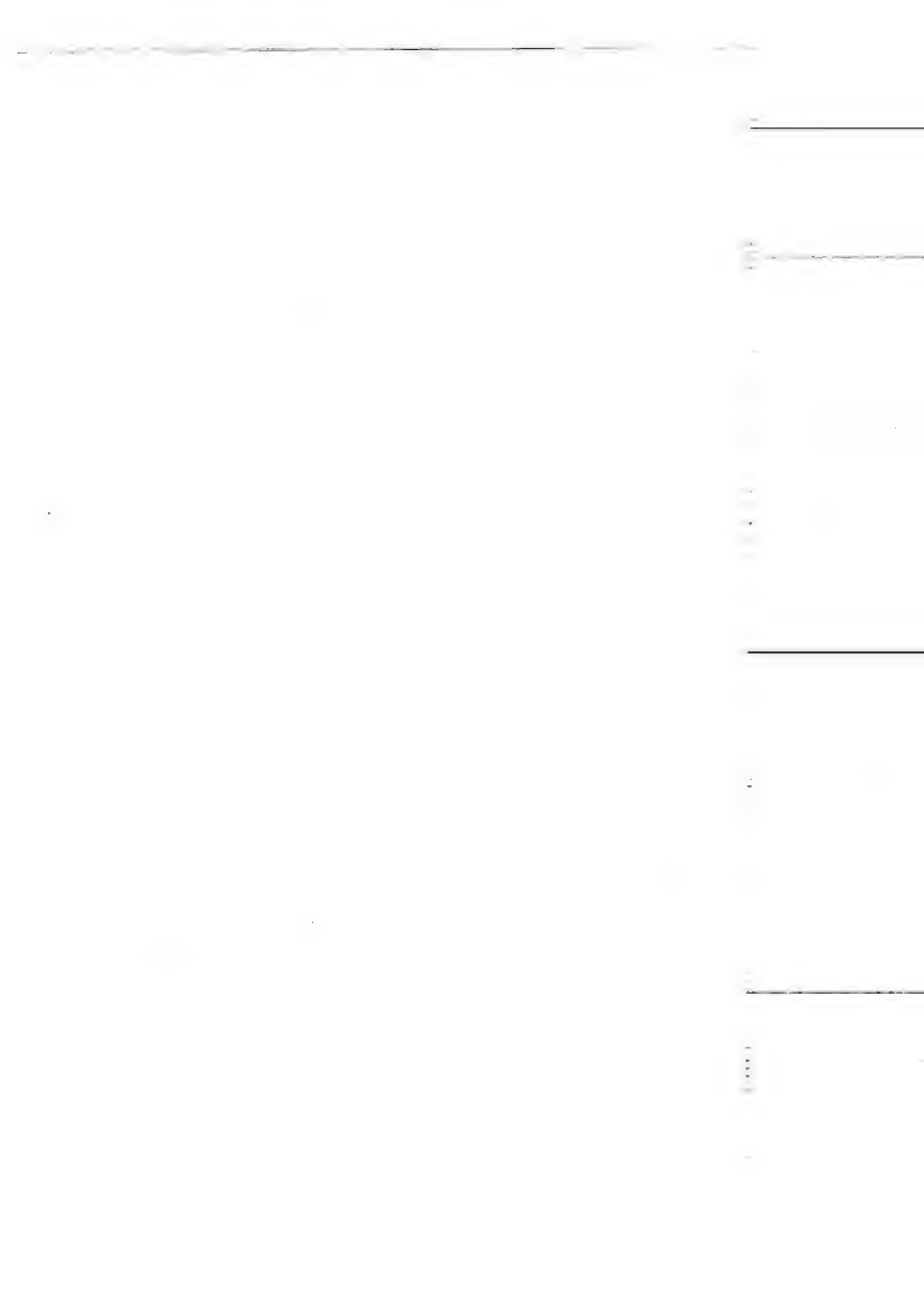
(٦) ساقطة من (ب)

الخامسة : في النِّسَبَات .

السادسة : في السَّعَادِ وما يَتَعَلَّقُ بِهِ مِنَ السَّمْعِيَّاتِ ، وَأَحْكَامِ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ .

السابعة : في الْأَسْمَاءِ وَالْأَحْكَامِ .

الثامنة : في الْإِمَامَةِ وَمَنْ لَهُ الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ ، وَالنَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ .



## القاعدة الأولى في حقيقة العلم وأقسامه

وتشتمل على أربعة أقسام :

الأول<sup>(١)</sup> : في حد العلم وحقيقته .

الثاني : في العلم الضروري ، واختلاف العلماء فيه .

الثالث : في العلم الكسبي .

الرابع : في أحكام العلم .

(١) ورد الترقيم خطأ في (ب) حيث ذكر الأول : في العلم الضروري ، واختلاف العلماء فيه . ونسب ترقيم الأول : في حد العلم وحقيقته - وبالتالي فقد ذكرها ثلاثة أقسام فقط .





## القسم الأول

### في حد العلم وحقيقته<sup>(١)</sup>

أما حقيقة العلم : فقد اختلف العلماء في العبارات الدالة عليها .

فقال بعض المعتزلة<sup>(٢)</sup> : العلم اعتقاد الشيء على ما هو عليه .

وهو باطل بالمعتقد عن تقليد وجود الرب تعالى ؛ فإنه معتقد للشيء على ما هو عليه ، وليس اعتقاده علماً .<sup>(٣)</sup> وهذا مما لا يندفع وإن زيد في الحد : مع سكون النفس إليه<sup>(٤)</sup> . ثم إنه يخرج منه العلم بالمعدوم المستحيل الوجود ؛ فإنه علم ، وما يتعلق به ليس بشيء بالاتفاق .

ومنهم<sup>(٥)</sup> من زاد في الحد : إذا وقع عن ضرورة أو دليل . وهذه الزيادة ، وإن اندفع بها الإشكال الأول فلا يندفع بها الإشكال الثاني .

ومن زعم أن العلم لا يتعلق بالمعدوم المستحيل الوجود ؛ فحكمه بذلك علم تصديقي ، والعلم التصديقي يستدعي علمين تصوريين ، وأحد التصوريين المعدوم المستحيل الوجود ؛ فيكون مناقضاً لقوله : والعلم التصديقي . مع كونه مكابراً لليديهة ، وما يجده كل عاقل من نفسه من العلم باستحالة الجمع بين النفي والإثبات ، وهو غير متصور مع كون النفي غير معلوم .

(١) عن حقيقة العلم وآراء العلماء فيه : انظر المعنى للمفاتيح عبد الجبار ج ١٢ - ص ١٣-٢٢ - ط أولى نشر المؤسسة المصرية حيث يعرض آراء متقدمي المعتزلة ، ثم يرد عليها ، كما يعرض آراء متقدمي الأشعرية - الواردة هنا - كالأشعري ، والباقلاني ، وابن قورك . عرضاً واضحاً يدل على معرفته الشاملة بملذتهم ؛ فقد عاش شياخه بينهم قبل تحوله إلى الإسماعيل . ثم يرد عليهم .

وانظر الإصناف للباقلاني : طبع الخانجي ص ١٣ . والتمهيد له أيضاً طبع دار الفكر العربي ص ٣٩ وأصول الدين للبيهقادي . طبع مطبعة الدولة باستانبول ص ٦٠ ٥ والإرشاد لإمام الحرمين : نشر الخانجي ص ١٢ ، ١٣ والمحصل للمرآزي . طبع الحسنية ص ٦٩ ومغالم أصول الدين له أيضاً ص ٥ على هامش المحصل . وانظر شرح الحوافر للخرجاني . ط دار الطائفة العامة ص ٢٩ - ٣٦ حيث يختصر صاحب الحوافر ما أورده الأمدى مفصلاً هنا . وأيضاً شرح المقاصد للفتناني . ط دار الطائفة العامة باستانبول ص ١٣ - ١٥ .

(٢) القائل : هو الكعبي ، انظر أصول الدين للبيهقادي ص ٥ .

(٣) من أول : وهذا مما لا يندفع . . . ( ساقط من ب - أما صاحب الزيادة : فهو أبو حاشم . انظر أصول الدين للبيهقادي ص ٥ .

(٤) هو الجناني ، انظر أصول الدين للبيهقادي ص ٥ .

وقال القاضي أبو بكر<sup>(١)</sup> : العلم<sup>(٢)</sup> معرفة المعلوم على ما هو به<sup>(٣)</sup>

وهو باطل من وجهين :

الأول<sup>(٤)</sup> : أن لله تعالى علماً عنده يعلم ، ولا يقال أعلمه معرفة بالإجماع ؛ فلا يكون الحد جامعاً .

الثاني : أنه عرف العلم بالمعلوم . والمعلوم مشتق من العلم ، والمشتق من الشيء يكون أخفى من ذلك الشيء ، وتعريف / الأظهر<sup>(٥)</sup> بالأخفى مشتق . كيف وفيه زيادة لا حاجة إليها وهي قوله : على ما هو به ؛ فإن المعرفة بالمعلوم لا تكون إلا على ما هو به .

وقال الشيخ الأشعري<sup>(٦)</sup> : فيه عبارات :

الأولى : العلم هو الذي يوجب كون من قام به يكون عالماً .

الثانية : هو الذي يوجب لمن قام به اسم العالم .

الثالثة : العلم إدراك المعلوم على ما هو به .

والعبارتان الأوليان مذكولتان ؛ من حيث أنه أخذ العالم في حد العلم ؛ وهو أخفى من العلم . والثالثة مذكولة أيضاً<sup>(٧)</sup> من جهة أنه أخذ المعلوم في تعريف العلم ؛ وهو أخفى منه<sup>(٨)</sup> .

(١) القاضي الباقلائي : محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم . البصري ، ثم البغدادي ، المعروف بالباقلاني (أبو بكر) متكلم أشعري ولد بالبصرة سنة ٣٢٨ هـ . ومن كتاب بغداد ، له مؤلفات كثيرة في الرد على المعتزلة ، والشيعة ، والخوارج ، والجهينة وغيرهم وتوفي سنة ٤١٣ هـ . يقول عنه ابن تيمية : إنه أفضل المتكلمين المتسبين إلى الأشعري ، وليس فيهم مثله لقلبه ولا بعلمه . (انظر وفيات الأعيان ٤٠٠/٣ ، وشذرات الذهب ١٦٩/٣) .

(٢) ساقط من (ب) .

(٣) انظر التمهيد ص ٣٤ والإنصاف ص ١٣ .

(٤) ورد الترقيم في (ب) بالحروف الأجدية في كل الكتاب وسأكتفي بذكر ماورد في (أ) بدون تيسير ، إكتفاء بما أوردته هنا .

(٥) في ب (الشيء) .

(٦) أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم . من تلامذة الصحابي الجليل أبو موسى الأشعري . مؤسس مذهب الأشاعرة ولد في البصرة سنة ٢٦٠ هـ وتوفي في بغداد سنة ٣٢٤ هـ (انظر وفيات الأعيان ٤٤٦/٢ وطبقات الشافعية ٢٤٥/٢) .

(٧) في أ (أيضاً مذكولة) .

(٨) في ب (من العلم) .

وأيضاً : فإنه أخذ الإدراك في حدة العلم ، والإثراك - على أصله - نوع من العلم : وتعريف الجنس بنوعه ممتنع . ثم لا حاجة إلى الزيادة وهي : على ما هو به ؛ كما تقدم .  
قال الأستاذ أبو بكر بن قورق<sup>(١)</sup> : العلم ماصح بوجوده من الذي قام به إتيان الفعل وإحكامه .

وهو باطل ؛ فإنه إن أراد به ما يصح به إحكام الفعل وإتيانه بطريق الاستقلال ؛ فهو مُحال ، فإن إتيان الفعل كما يتوقف على العلم ، يتوقف على القدرة . وإن أراد به أنه يتوقف عليه الإتيان ولا يستقل به ؛ فيلزم عليه القدرة ؛ فإنها أيضاً كذلك ؛ وليست علماً .  
وأيضاً : فإن الواحد منا له علم ، وهو غير مؤثر في إتيان فعل من الأفعال القائمة به ، ولا الخارجة عنه ؛ إذ هو غير مؤجد لهما على أصليهما .

وقد قيل في إبطاله أيضاً : إن العلم قد يكون بما لا يصح به إتيانه كعلم<sup>(٢)</sup> الواحد منا بنفسه وبالله تعالى ، وبالمستحيلات ؛ فإن ما يتعلق به ليس فعلاً ، ولا مما يصح إتيانه به<sup>(٣)</sup> . وإنما يلزم هذا الإبطال أن لو قيل : العلم هو ما يصح به إتيان كل ما يتعلق به .  
وأما إذا أريد به ما يصح به في الجملة إتيان الفعل ، فلا .

وقال الشيخ أبو القاسم الأسفراييني<sup>(٤)</sup> : العلم ما يعلم به .  
وفيه أيضاً : تعريف العلم بما هو أخفى منه .

(١) في ب ( وقال الأستاذ وابن قورق ) .

الأستاذ أبو بكر بن قورق : محمد بن الحسن بن قورق ، المتكلم ، الأصولي ، الأديب ، النحوي ، الواظ ، من متكلمي الشافعية ، له تصنيفات كثيرة في أصول الدين ، وأصول الفقه توفي سنة ٤٠٦ هـ .  
( انظر وفيات الأعيان ١٠٢/٣ والأعلام ٢١٢/٦ ومعجم المؤلفين ٢٠٨/٩ ) .

(٢) في أ ( العلم ) .

(٣) كلمة ( به ) ساقطة من ( أ ) .

(٤) أبو القاسم الأسفراييني .

هو أبو القاسم عبد الجبار بن علي بن محمد بن حسين الأسفراييني الإسكافي ، المتوفى سنة ٤٥٢ هـ ، كان تلميذاً لأبي إسحاق الأسفراييني ، وكان من كبار المتكلمين الأحناف ، يذهب الأشعري ، وكان يشتغل بالمناظرة والتدريس والنحو .

من أهم تلاميذه إمام الحرمين الجويني .

( انظر طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٢٢/٢ ) .

وقال بعض الأصحاب : العلم إثبات المعلوم على ما هو به .

وهو قاسد من ثلاثة أوجه (١) :

الأول : أن فيه تعريف العلم بالمعلوم ؛ وهو قاسد ؛ على ما تقدم .

الثاني : أنه إذا كان العلم إثبات المعلوم ؛ فالعلم بالمعلوم يكون شيئاً للمعلوم ؛ ويلزم من ذلك أن يكون علمنا بوجود الرب تعالى : إثباتاً له ؛ وهو محال .

الثالث : أن الإثبات قد يطلق ويراد به إيجاد الشيء ، وقد يطلق ويراد به تسكين الشيء عن الحركة ؛ وقد يطلق تجوراً على العلم .

ولا يخفى أن إرادة الإثبات بالاعتبار الأول والثاني فيما نحن فيه ؛ ممتنع . والثالث / ب فيه تعريف العلم بالعلم ؛ وهو ممتنع .

وقال غيره من الأصحاب : العلم تبين المعلوم على ما هو به .

ولا يخفى ما فيه من الزيادة ، وتعريف العلم بما هو أخفى منه . والذي يخصه أن التبين مشعر بالظهور بعد الخفاء ؛ والوضوح بعد الإبهام ؛ وذلك مما يوجب خروج علم الرب تعالى عن الحد .

وقال غيره : العلم هو الثقة (٢) بأن المعلوم على ما هو عليه .

ولا يخفى ما فيه من الزيادة ، وتعريف العلم بما هو أخفى منه .

كيف وأنه يلزم من كون العلم هو الثقة (٣) بالمعلوم ؛ أن يكون من قام له (٤) العلم واتقاً ؛ وذلك يوجب كون الباري تعالى واتقاً بما هو عالم به ، وإطلاق ذلك على الله - تعالى - ممتنع شرعاً .

وقالت الفلاسفة : العلم عبارة عن انطباع صورة المعلوم في النفس .

ويلزم عليه أن من علم الحرارة والبرودة ؛ أن تكون صورة الحرارة ؛ والبرودة ؛ منطبعة في نفسه ؛ ويلزم من ذلك أن يكون العالم بهما حاراً ، أو بارداً ؛ وهو محال .

(١) قارن بما ورد في شرح المواقف ٨١/١ فمن الواضح أنه نقل هنا عن الأندلسي .

(٢) من أول (بأن المعلوم على ما هو ...) ساقطة من (ب) .

(٣) كلمة (به) ساقطة من (أ) .



فإن قيل : المنطوق إنما هو مثال الحرارة ، والبرودة ، لا نفس الحرارة والبرودة .  
 قيل : فالمثال إن كان مساوياً في الحقيقة للممثل ؛ فالإشكال لأزم ، والأقل ليس مثلاً  
 له ، ولا العلم متعلقاً به<sup>(١)</sup> .

ولعسر تحديد العلم ؛ اختلف العلماء المتأخرون :

<sup>(٢)</sup> فقال بعضهم<sup>(٣)</sup> : إنه لا طريق إلى تعريفه بالحد ؛ بل تعريفه إنما هو بالقسمة ؛ والمثال .  
 وقال بعضهم<sup>(٤)</sup> : العلم بالعلم بديهي ؛ لأن ما عدا العلم لا يعرف إلا بالعلم ، فلو  
 كان غيره مُعرفاً له ؛ لكان دوراً ؛ ولأن الإنسان يعلم بالضرورة وجود نفسه ، والعلم أحد  
 تصورات هذا التصديق البديهي ، وما يتوقف عليه البديهي يكون بديهيًا ؛ فتصور العلم  
 بديهي ؛ وهما باطلان :

أما القول الأول ؛ فلأن الطريق المذكور في التعريف إن حصلت به معرفة العلم  
 وتمييزه عن غيره ؛ فلا معنى للحد إلا هذا . وإن لم يحصل به تمييز العلم عن غيره ؛  
 فلا يكون معرفاً للعلم .

وأما القول الثاني ؛ فغير لازم ، فإن الدور يوجب أن لا يكون التحديد بأمر خارج عن  
 العلم ، فلا يلزم من ذلك إمتناع التحديد مطلقاً ؛ إذ الحد أعظم من الحد بأمر خارج عن  
 المحدود على ما لا يخفى إلا أن يكون العلم بسيطاً ، وليس كذلك<sup>(٥)</sup> ؛ إذ هو نوع من  
 مقولة الكيف ؛ على رأى . ومن مقولة المضاف ؛ على رأى ؛ فيكون مركباً .

كيف وأنه لا دور<sup>(٦)</sup> ؛ إذ الدور إنما يكون<sup>(٧)</sup> مع اتحاد جهة التوقف ، وتوقف غير العلم  
 على العلم لا من جهة<sup>(٨)</sup> كون العلم<sup>(٩)</sup> صفة مُتميزة له ؛ بل من جهة كونه مدركاً به ، لا دور<sup>(١٠)</sup>  
 وتوقف العلم على الغير بالصد ؛ فلا دور أصلاً .

(١) زائد في ب (قال شيخنا أبو الحسن الأمدى) . وهي زيادة من النسخ ، وهذه العبارة ترد كثيراً في النسخة (ب)  
 عندما يشرح الأمدى برأيه ، وأرجح أن بعض من اقتنوا النسخة ذكر ذلك للتوضيح ، فلما نقلت عنها هذه النسخة  
 كتبت النسخ - خطأ - من كلام الأمدى

(٢) في ب (فمنهم من قال) . انظر الأحكام للأمدى ٩/١ ، ومتن السؤال له أيضاً ٤/١ ، حيث يحدد هذا البعض  
 بأنهما : إمام الحرمين ، والغزالي . ثم انظر شرح المواظف للخرجاني من ٢٨ حيث يوضح أنهما : إمام الحرمين  
 والغزالي أيضاً . قال : وطريق معرفته بالقسمة والمثال . ثم يرد عليهما مختصراً ما أورده الأمدى هنا .

(٣) انظر الأحكام للأمدى ٩/١ ، ومتن السؤال له أيضاً ٤/١ . وانظر شرح المواظف للخرجاني من ٢٦ حيث يحدد  
 بالإمام الرازي ثم يرد عليه موضحاً ما أورده الأمدى هنا . ثم انظر من ٦٩ من المحصل للرازي .

(٤) ساقط من (ب)

(٥) في ب (فالدور إنما يلزم) .

(٦) في ب (كونه) .

وَعَلِمَ الْإِنْسَانُ بِوُجُودِ نَفْسِهِ وَإِنْ كَانَ بَدِيهِيًّا ، فَلَا يَلْزَمُ أَنْ تَكُونَ الْعُلُومُ التَّصَوُّرِيَّةُ بَدِيهِيَّةً لَوُقُوعِ النِّسْبَةِ الْبَدِيهِيَّةِ بَيْنَهُمَا ؛ فَإِنَّهُ لَا مَعْنَى لِلْقَضِيَّةِ الْبَدِيهِيَّةِ إِلَّا إِذَا مَا حَصَلَ الْعِلْمُ بِمُفْرَدَاتِهَا بِأَدْرَ الْعَقْلِ إِلَى النَّسْبَةِ الْوَاجِبَةِ لَهَا مِنْ غَيْرِ تَوَقُّفٍ عَلَى نَظَرٍ وَلَا اسْتِدْلَالٍ . وَسِوَاهُ كَانَتِ الْمُفْرَدَاتُ مَعْلُومَةً بِالْبَدِيهِيَّةِ ، أَوْ النَّظَرِ . وَلِهَذَا فَإِنَّ النَّفْسَ أَحَدَ التَّصَوُّرَاتِ فِي الْمَثَالِ الْمَذْكُورِ ؛ وَالْعِلْمُ بِمَعْنَى النَّفْسِ غَيْرُ بَدِيهِيٍّ <sup>(١)</sup> .

وَالْأَشْبَهُ فِي تَحْدِيدِهِ أَنْ يُقَالَ :

الْعِلْمُ عِبَارَةٌ عَنْ <sup>(٢)</sup> صِفَةٍ يَحْصُلُ بِهَا لِنَفْسِ الْمُتَصَفِّ تَمَيُّزٌ حَقِيقَةٌ بِمَا ، غَيْرُ مُحْسُوسَةٍ فِي النَّفْسِ - احْتِرَازًا مِنَ الْمَحْسُوسَاتِ - حَصَلَ عَلَيْهِ حُصُولًا لَا يَنْطَرِقُ إِلَيْهِ إِحْتِمَالُ كَوْنِهِ عَلَى غَيْرِ الْوَجْهِ الَّذِي حَصَلَ عَلَيْهِ <sup>(٣)</sup> ، وَيَدْخُلُ فِيهِ الْعِلْمُ بِالْإِثْبَاتِ ، وَالنَّفْيِ ، وَالْمُفْرَدِ ، وَالْمُرَكَّبِ <sup>(٤)</sup> . وَتَخْرُجُ عَنْهُ الْإِغْتِقَادَاتُ وَالظُّنُونُ حَيْثُ <sup>(٥)</sup> أَنَّهُ لَا يَبْعَدُ <sup>(٦)</sup> فِي النَّفْسِ إِحْتِمَالُ كَوْنِ الْمُعْتَقِدِ وَالْمُظَنِّينَ عَلَى غَيْرِ الْوَجْهِ الَّذِي حَصَلَ عَلَيْهِ فِي النَّفْسِ ، وَهُوَ وَجُودِي لَا سَلْبِي ؛ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ سَلْبِيًّا ، فَسَلْبُهُ يَكُونُ إِبْتَاتًا ؛ لِأَنَّ سَلْبَ السَّلْبِ إِبْتَاتٌ . وَلَوْ كَانَ كَذَلِكَ ؛ لَمَا صَحَّ سَلْبُ الْعِلْمِ عَنِ الْمَعْلُومِ الْمُسْتَحِيلِ الْوُجُودِ ؛ لَمَا فِيهِ مِنْ انْتِصَافِ الْعَدَمِ الْمَخْضِيِّ بِالصِّفَةِ الثَّبُوتِيَّةِ ؛ وَهُوَ مُحَالٌ .

فَإِنْ قِيلَ : هَذَا وَإِنْ دَلَّ عَلَى أَنَّ الْعِلْمَ ثَبُوتِي ؛ فَهُوَ مُعَارَضٌ بِمَا يَدُلُّ عَلَى كَوْنِهِ سَلْبِيًّا ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْجَهْلَ الْبَسِيطَ نَقِيضُ الْعِلْمِ . وَالْجَهْلُ الْبَسِيطُ لَيْسَ أَمْرًا سَلْبِيًّا وَإِلَّا كَانَ سَلْبُهُ إِبْتَاتًا كَمَا ذَكَرْتُمُوهُ . وَلَوْ كَانَ إِبْتَاتًا ؛ لَمَا صَحَّ سَلْبُ الْجَهْلِ عَنِ الْمَعْلُومِ الْمُسْتَحِيلِ الْوُجُودِ ؛ لَمَا فِيهِ مِنْ إِبْتَاتِ الصِّفَةِ الثَّبُوتِيَّةِ لِلْعَدَمِ الْمَخْضِيِّ ؛ وَهُوَ مُحَالٌ . وَإِذَا كَانَ الْجَهْلُ الْبَسِيطُ ثَبُوتِيًّا ؛ فَالْعِلْمُ الْمُنَاقِضُ لَهُ يَكُونُ سَلْبِيًّا .

(١) زائد في ب (قال شيخنا أبو الحسن الأمدى)

(٢) في ب (حصول صورة معنوية في النفس لا ينطرق إليها في النفس احتمال كونه على غير الوجه الذي حصل عليه ، ومعنى حصول المعنى في النفس تميز في النفس عما سواه)

(٣) انظر الأحكام ١٠/١ حيث يعرف العلم بأنه عبارة عن (صفة يحصل بها لنفس المتصف بها التمييز بين حقائق المعاني الكلية حصولًا لا ينطرق إليه احتمال نقضه)

وانظر أيضًا: تعريفه في منتهى السؤل ٥/١ . حيث يعرف بأنه عبارة عن (صفة يحصل بها لنفس المتصف بها التمييز بين حقائق الأمور الكلية ميزًا لا ينطرق إليه احتمال مقابله)

(٤) في ب (حيث لا يبعد عنه)

قلنا : هذا إنما يلزم أن لو كان الجهل البسيط نقيضاً للعلم ؛ وليس كذلك ؛ بل<sup>(١)</sup> هو مقابل له ؛ والمُتَقَابِلَانِ<sup>(٢)</sup> أعمُّ من المُتَنَاقِضَيْنِ . ولا يلزم من كون أحد المتقابلين ثبوتياً أن يكون الآخر سلبياً ؛<sup>(٣)</sup> ولهذا فإنَّهُمَا يَجْتَمِعَانِ فِي الكَذِبِ بالنسبة إلى ما هو غير قابل للعلم ، ولو كَانَا مُتَنَاقِضَيْنِ لَمَا اجْتَمَعَا فِي الكَذِبِ<sup>(٤)</sup> . وقد قيل : إنَّ العلم صفة إضافية بين العالم والمعلوم ؛ وفيه نظر .

فإنه إن قيل : إنَّ الإضافة عَدَمٌ ؛ فسلبُ الإضافة يَكُونُ ثُبُوتِيًّا . ويلزم منه أن يكون سلبُ الإضافة عن الأعدام المَحْضَةِ ؛ مُوجِباً لإتصاف العَدَمِ المَحْضِ بالصفة الثبوتية ؛ وهو مُحَالٌ .

وإن قيل : إنَّ الإضافة وجود - فيلزم أن تكون الإضافة بين<sup>(٥)</sup> المتقدم والمتأخر ؛ صفة ثبوتية لهما . مع أنَّ أحدهما معدوم . وأن تكون الإضافة / بالتقابل بين السلب والـ / الإيجاب صفة ثبوتية لهما ؛ والسلب عَدَمٌ محض .

وإذا كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَمْرَيْنِ مُحَالاً ؛ فالعلم لَا يَكُونُ صِفَةً إضافية .

وإذا عرف معنى العلم ؛ فهو حاصلٌ مُتَحَقِّقٌ بِاتِّفَاقِ الْعُقَلَاءِ . ولم يخالف في ذلك غير السُوفِسْطَائِيَّةِ<sup>(٦)</sup> ، وسيأتي الكلام معهم فيما بعد إن شاء الله تعالى<sup>(٧)</sup> .

وهو ينقسم إلى : قديم ، وإلى حادث .

أما العلم القديم ؛ فهو علمُ الله - تعالى - وسيأتي الكلام فيه فيما بعد<sup>(٨)</sup> .

وأما العلم الحادث ؛ فينقسم إلى ضروري ، وإلى كسبي ؛ فلا بدَّ مِنَ الْإِشَارَةِ إِلَيْهِمَا<sup>(٩)</sup> .

(١) في أ - (بل مقابل له : المتقابلان) .

(٢) من أول (ولهذا فإنَّهُمَا ...) سابق من (ب) .

(٣) في أ - (إنَّ للإضافة من) .

(٤) السُوفِسْطَائِيَّةُ : هم الذين شكوا في وجود الحقائق ، وقالوا : إنَّ حقائق الأشياء تابعة للاعتقاد ، وصححوا جميع الاعتقادات مع تضادها وتناقضها ، وكانوا يستخدمون مقدمات خاطئة ليتوصلوا بها إلى نتائج العرَضِ منها إسكات الخصم . ومن أشهر رجالهم بروتاجوراس المتوفى ق. م. ، ومعاصره جورجياس المتوفى عام ٤٨٠ ق. م. . ولغزير من البحث والدراسة انظر الفصل لابين جزم ٤٣/١ - ٤٥ القسم الأول : السُوفِسْطَائِيَّةُ .

(٥) في ب (وبين الكلام معهم ما يأتي فيما بعد) .

(٦) انظر ل ٧٢/ب وما بعدها .

(٧) في ب (إليه) .

## القسم الثاني في العلم الضروري<sup>(١)</sup>

وإختلف الناس فيه .

وقد قال القاضي أبو بكر<sup>(٢)</sup> :

العلم الضروري : هو الذي يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يحد عن الإنفكاك عنه سبيلاً .

وهذه العبارة وإن وقع<sup>(٣)</sup> الاحتراز فيها<sup>(٤)</sup> عن علم الله - تعالى - إلا أنه لا مانع من زوال العلم الضروري ، وثبوت أضداده كما يأتي ؛ فلا يكون جامعاً .

وإن قيل : المراد به منع الإنفكاك مقدوراً للعبد ، أو عادة<sup>(٥)</sup> ، قيدخل العلم النظري<sup>(٦)</sup> بعد حصوله ، فإنه كذلك وليس ضرورياً عنده ؛ فلا يكون الحد مانعاً ، وإنما يصح أن لو أريد به منع الإنفكاك قبل النظر مقدوراً للمكلف ، أو عادة<sup>(٧)</sup> .

والحق أن الضروري قد يطلق على ما أكره عليه ، وعلى ما تدعو الحاجة إليه دعواً قوياً ؛ كالحاجة إلى الأكل في المخمصة ، وعلى<sup>(٨)</sup> ما سلب فيه الاقتدار على الفعل والترك ؛ كحركة المرتعش . إلا أن إطلاق العلم الضروري على العلم الحادث ؛ إنما هو بهذا الاعتبار الأخير .

وعلى هذا : فالعلم الضروري : هو العلم الحادث الذي لا قدرة للمخلوق على تخصيصه بالنظر والاستدلال<sup>(٩)</sup> .

وذلك كالعلم بالمحسوسات<sup>(١٠)</sup> الظاهرة<sup>(١١)</sup> ؛ كالعلم بالمشموعات ، والمبصرات ، والمشمومات ، والمذاقات ، والملموسات .

(١) انظر أصول الدين للبغدادي ص ٨ ، ٩ ، ٣١ ، ٣٢ ، والمنتقى للقاضي عبد الجبار ٥٩/١٢ ، وشرح الأصول الخمسة له أيضاً ص ٤٨ والإرشاد للجويني ص ١٣ - ١٥ والشامل له أيضاً ص ١١١ - ١١٤ وشرح المواهب للخرجاني ص ٣٨ وشرح المقاصد للفتناراني ص ١٥ .

(٢) انظر التمهيد ص ٣٥ والأصناف ص ١٤ .

(٣) في ب ( فيها الاحتراز ) .

(٤) في ب ( قيدخل فيه العلم النظري وثبوت أضداده ) .

(٥) وأند في ب ( قال شيخنا أبو الحسن الأمدى ) .

(٦) في ب ( وأند ) .

(٧) انظر الأحكام للأمدى ١٠/١ ، ومنتقى الأصول ٥/١ له أيضاً .

(٨) في ب ( بالحس الظاهر ) .



أو بالخواص الباطنة : كعلم الإنسان بخلق نفسه وألمه ، والعلم بالأمور العادية : كعلمنا بأن الجبال المعهودة لنا ثابتة ، والبحار غير غائبة ، وكالعلم بالأمور التي لا سبب لها ولا يجد الإنسان نفسه خالية عنها : كالعلم بأنه لا واسطة بين النفى والإثبات ، وأن الضدين لا يجتمعان ، وأن الكل أكثر من الجزء ونحوه . وربما خصت هذه باليديهيات .

وإذا عرف معنى العلم الضروري : فقد اختلف فيه :

فقال قوم من المعتزلة : إن جميع العلوم الواقعة ضرورية غير مقدورة للعباد .

لكن من هؤلاء من قال : إن الجميع غير مقدور للعباد ، ولا يتوقف على نظر واستدلال .

ومنهم من قال : العلوم كلها - وإن كانت غير مقدورة - فمنها : ما حصوله لا عن نظر ، ومنها : ما حصوله عن نظر ، لكن بعد تمام النظر يقع العلم ضروريا غير مقدور عليه .

وقال قوم : العلوم المتعلقة بذات الله - تعالى - وصفاته والاعتقادات الصحيحة

ضرورية غير نظرية . وما عدا ذلك : فلا يمتنع أن يكون نظريا .<sup>(١)</sup>

وقال بعض الجهمية<sup>(٢)</sup> : جميع العلوم نظرية لا ضرورة فيها .

وقال بعض المتأخرين<sup>(٣)</sup> : ما كان من العلوم التصورية : فهي ضرورية . وما كان من العلوم التصديقية : فمقسمة إلى ضرورية ، ونظرية .

والذي عليه المحصلون : أنه ليس كل علم ضروريا ، إذ هو خلاف ما يجده كل عاقل من نفسه في المسائل المختلف فيها : كحدوث العالم ، ووجود الصانع ، والجوهر الفرد وبقاء الأغراض . إلى غير ذلك .

(١) انظر شرح الأصول الخمسة ص ٤٨ وما بعدها ؛ حيث يوضح الفاضل عند الجبار : العلم الضروري وأراء المعتزلة فيه .

(٢) للجهمية : أصحاب جهم بن صفوان . وهو من الجبئية الخالصة ظهرت بدعته بثرمة وقتل في آخر عهد بني أمية سنة ١٢٨ هـ . وهو تلميذ الجعد بن كرهم أول من ابتدع القول بخلق القرآن ، وتعطيل الله عن صفاته . والذي توفى سنة ١١٨ هـ . (العلل والتحليل ١/ ٨٦ ، الفرق بين الفرق ٢١١) .

(٣) المقصود به الإمام الرازي .

انظر المحصل ص ٧١ ، وشرح المواقف ص ٤٣ .



ثم لو كانت العلوم كلها ضرورية ؛ لما ساء الخلاف فيها من الجفجف الكثير من العقلاء ممن تقوم الحجة بقولهم ، ولما وجد واحد من نفسه الخلوة عنها .

وعلى هذا أيضاً ؛ يبطل قول من فصل بين العلوم المتعلقة بالإله - تعالى - وصفاته ، والإعتقادات الصحيحة ، وبين غيرها .

ومن قال يكون العلم ضرورياً - مع حصوله عن النظر - فلا نزاع منة في غير التسمية ، فإننا لا نغنى بكونه مقدوراً وغير ضروري ؛ غير كون الطريق المفضي إليه مقدوراً للعبد . لا يمتنع أن العلم الحاصل عنه مقدور .

كيف وأن معرفة الله - تعالى - واجبة بالإجماع ؛ إما بالعقل ، أو بالشريع .

فإن كان بالعقل ؛ فالعقل لا يوجب فعل ما ليس بمقدور .

وإن كان ذلك بالشريع ؛ فالشريع أيضاً لا يوجب فعل ما ليس بمقدور على ما يأتي ، وكما أنه ليس كل علم ضرورياً ؛ فليس كل علم نظرياً . وإلا لزم التسلسل الممتنع ؛ بل البعض ضروري ، والبعض نظري ؛ وسيأتي الرد على شبهة منكري الضرورات فيما بعد . (١)

ومن قال بالفرق بين التصور ، والتصديق ؛ فقد احتج عليه بحجج (٢) أبطلناها في كتاب دقائق الحقائق (٣) .

(١) انظر ل/١٧/ب .

(٢) في ب (يحجج وقد أبطلناها في دقائق الحقائق) .

والقائل بالفرق بين التصور ، والتصديق ؛ هو الإمام الرازي . انظر المحفل ص ٣ - ٥ وقد نقل الأمدى رأي الرازي المذكور في المحفل بالتفصيل في كتابه دقائق الحقائق في ل ٥/أ ، ل ٥/ب ، وقد قابلته على ماورد بالمحفل وثأكة إلى صحة نقل الأمدى . الذي بدأه بقوله ؛ قال بعض المتأخرين ؛ لم بدأ في نقده ، والرد عليه فقال بعد نقله رأي الرازي بالتفصيل - وهذا منه تساعل في التحقيق ، ثم نقده نقداً تفصيلياً في ل ٥/ب - ل ٧/ب .

### القسم الثالث

#### فى العلم المكتسب<sup>(١)</sup>

والعلم المكتسب : هو العلم المقذور بالقدرة الحادثة .

وقد اختلف أصحابنا فى جواز وقوع العلم المكتسب من غير نظر ، واستدلال فجوزة قوم - وإن كانت العادة على خلافه - كالأستاذ أبى إسحاق<sup>(٢)</sup> ومنع منه آخرون .

وعلى هذا فمن لم يجوز إنفكاك العلم المكتسب عن النظر ؛ فحد المكتسب عنده بطرد فى العلم النظرى ؛ فكل علم مكتسب عنده نظرى ؛ وكل نظرى مكتسب .

ومن جوز الإنفكاك : لم بطرد / حد المكتسب عنده فى النظرى ؛ فإن طرد حد لـ هـ ب النظرى فى المكتسب ؛ فكل نظرى مكتسب ، وليس كل مكتسب نظريا .

وعلى هذا فقد اختلف أرباب هذا<sup>(٣)</sup> المذهب فى العبارات<sup>(٤)</sup> الدالة على العلم النظرى .

فمنهم من قال : هو العلم الواقع عقيب النظر الصحيح .

ومنهم من قال : ما يوجب النظر الصحيح .

ومنهم من قال : هو الواقع عن النظر الصحيح .

ومنهم من قال : هو المقذور المنظور فيه نظراً صحيحاً .

ومنهم من قال : ما يتضمنه النظر الصحيح<sup>(٥)</sup> .

والعبارة الاولى : مذخولة بما يقع من العلوم الضرورية عقيب النظر الصحيح ؛ كالعلم بما يحدث من الألم ، واللذة ، والفرح ، والغم ونحوه ؛ فإنه ليس نظرياً مع وجود الحد .

(١) انظر أصول الدين للبيضاوى ص ٨ ، ٩ والمغنى للقاضى عبد الجبار ج ١٢ ص ٥٩ - ٦٨ ، وشرح الأصول الخمسة ص ٥٢ وما بعدها ، والإرشاد لإمام الحرمين ص ١٣ - ١٥ والشامل له أيضاً ص ١١١ - ١١٤ وشرح المواقيت للمجريط ص ٢٨ وشرح المقاصد للفتاوى ص ١٥ .

(٢) الأستاذ أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الأسفرايينى القفيل الشافعى ، المتكلم ، الأصولى ، الملقب بركن الدين ، من أئمة المذهب الأشعرى . نشأ فى أسفراين ، وانتقل إلى نيسابور ، وتوفى بها سنة ٤١٨ هـ . (وفيات الأعيان ٨/١ ، طبقات السبكي ١١/٣ ، معجم المؤلفين ٨٣/١) .

(٣) فى ب (هذه المذاهب والعبارات) .

(٤) الثقات هو القاضى الباقلاوى ؛ انظر التمهيد ص ٣٦ والإصناف ص ١٤ وانظر الأحكام للأمدى ١٠/١ ومتن السؤل له أيضاً ٥/١ .

والعبارة الثانية : والثالثة فغير مرضية على رأى أصحابنا ؛ لإشعارهما بوجود العلم ووجوبه بالنظر ؛ وليس كذلك على ماسأتى فى النظر <sup>(١)</sup> .

والعبارة الرابعة : فغير مظهرية على رأى من يرى من أصحابنا أن العلم الحاصل بالنظر غير مقدور للعبد .

وأما العبارة الخامسة : فهى عبارة القاضى أبى بكر . وهى موافقة لأصول أهل الحق من أصحابنا ، وإن كان فيها نوع غموض يستتب غموض معنى التضمن .

وكشفه أن يقال : معنى تضمن النظر الصحيح للعلم : أنهم ما يحال لو قدرنا انتفاء الآفات ، وأضداد العلم ؛ لا يتفك أحدهما عن الآخر <sup>(٢)</sup> من غير إيجاب ولا تولد ؛ كالعرض مع الجوهر ، وتذكر النظر وإن لم يكن هو نفس النظر ؛ فالعلم الحاصل عنده لا يخرج عن أن يكون النظر متضمناً له ؛ فعبارة القاضى تكون مظهرية فى هذه الصورة أيضا .

(١) النظر ٧٨/ب .

(٢) فى ب (أخر عن آخر) .

## القسم الرابع : في أحكام العلم

ويشتمل على تسعة فصول :

الأول : في تجويز وقوع العلم <sup>(١)</sup> الضروري نظرياً ، وبالعكس

الثاني : في مراتب العلوم .

الثالث : في العلم الواحد الحادث . هل يتعلق بمعلومين ، أم لا ؟

الرابع : في جواز تعلق علم بمعلوم <sup>(٢)</sup> ، أو معلومات على الجملة <sup>(٣)</sup> .

الخامس : في اختلاف العلوم وتماتلها .

السادس : في تعلق العلم بالشئ من وجه دون وجه .

السابع : في إمتناع وجود علم لا معلوم له .

الثامن : في محل العلم الحادث ، وأنه لا يقاء له .

التاسع : في تضاد العلم الحادث ، وأحكامها .

(١) سابق من (ب) .

(٢) في ب (أو معلومات في الجملة) .





## الفصل الأول

فِي تَجْوِيزِ وَقُوعِ الْعِلْمِ الضَّرُورِيِّ نَظَرِيًّا وَبِالْعَكْسِ

أَمَّا أَنَّ الْعِلْمَ الضَّرُورِيَّ هَلْ يَجُوزُ وَقُوعُهُ نَظَرِيًّا<sup>(١)</sup> ؟

فَقَدْ قَالَ بِهِ الْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ - فِي بَعْضِ أَقَاوِيلِهِ - وَجَمَاعَةٌ مِنْ الْمُتَكَلِّمِينَ .  
وَنَقَاهُ آخَرُونَ .

وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ يَجُوزْ ذَلِكَ قِيَمًا كَانَ مِنَ الْعُلُومِ الضَّرُورِيَّةِ شَرْطًا فِي كَمَالِ الْعَقْلِ . / ١٧٦  
وَجُوزَهُ قِيَمًا عَدَاهُ .

وَقَدْ ذَهَبَ الْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ إِلَى هَذَا التَّفْصِيلِ فِي قَوْلٍ آخَرَ . وَإِلَيْهِ مَسِيلُ<sup>(٢)</sup> أَبِي  
الْمَعَالِي<sup>(٣)</sup> مِنْ أَصْحَابِنَا .

وَأَحْتَجَّ مَنْ قَالَ بِتَجْوِيزِ ذَلِكَ فِي الْعُلُومِ الضَّرُورِيَّةِ مُطْلَقًا : بِأَنَّ الْعُلُومَ مِنْ  
جِنْسٍ وَاحِدٍ ؛ فَمَا جَازَ فِي الْبَعْضِ جَازَ عَلَى الْكُلِّ ، وَقَدْ جَازَ فِي بَعْضِ الْعُلُومِ أَنْ تَكُونَ  
نَظَرِيَّةً ؛ فَكَذَلِكَ فِي الْبَاقِي<sup>(٤)</sup> .

وَلَقَائِلُ أَنْ يَقُولَ :

وَأَنْ كَانَتْ مِنْ جِنْسٍ وَاحِدٍ ؛ فَلَا يَمْنَعُ ذَلِكَ مِنْ اخْتِلَافِهَا ، وَتَمَيُّزِ كُلِّ وَاحِدٍ بِتَعَيُّنٍ  
غَيْرِ تَعَيُّنِ الْآخَرِ .

وبعد على  
هذه الحجة  
إشكالات :

الإشكالات

وَمَعَ ذَلِكَ فَلَا يُلْزَمُ أَنَّ مَا جَازَ عَلَى أَحَدِهِمَا يَجُوزُ عَلَى الْآخَرِ ؛ لِجَوَازِ أَنْ يَكُونَ مَا جَازَ  
عَلَى أَحَدِهِمَا بِسَبَبِ تَعَيُّنِهِ ، أَوْ أَنْ تَعَيَّنَ الْآخَرُ يَكُونَ مَانِعًا مِنْهُ ، وَاسْتِثْنَاءُ كُلِّهَا فِي  
عَارِضٍ وَاحِدٍ وَهُوَ الْإِدْرَاكُ وَالْإِحَاطَةُ ، أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ . غَيْرَ ذَلِكَ عَلَى الْإِتِّحَادِ ؛ إِذْ لَا مَانِعَ مِنْ  
اسْتِثْنَاءِ الْمُخْتَلِفَاتِ فِي لَازِمٍ وَاحِدٍ عَامٍّ لَهَا .

(١) انظر المواقف للإمام ص ١٤٦ وشرح المقاصد للفتاوى ١٧٢/١ .

(٢) في ب (ذهب) .

(٣) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف الجويني القشيري الشافعي الأشعري المعروف بإمام

الحزمين (ضياء الدين ، أبو المعالي) فقيه ، أصولي ، متكلم ، مفسر ، أديب . من أهم تلاميذه حجة الإسلام

الغزالي ، ولد في جوين سنة ٤١٩ هـ ، وتوفي سنة ٤٧٨ هـ . (وفيات الأعيان ٢/٢٤١ وطبقات الشافعية ٣/٢٤٩) .

(٤) زائد في ب (قال شيخنا أبو الحسن الأمدى) .

الإشكال الثاني : وأيضاً : فإنه لو جاز وقوع جميع العلوم الضرورية نظرية ؛ فكل ما هو جائز أن يكون ؛ لا يلزم من فرض وقوعه المُحال . فلنفرض وقوع جميع العلوم الضرورية نظرية . ولو كان كذلك ؛ لاستحال وقوع شئ من العلوم النظرية ؛ لأن العلم النظري لا بد وأن ينتهي إلى العلم الضروري ولا لتسلسل الأمر إلى غير النهاية ؛ وهو ممتنع .

الإشكال الثالث : وأيضاً : فإنه إذا جاز وقوع جميع العلوم الضرورية نظرية ، لجاز وقوع العلوم الضرورية الشئ هي شرط كمال العقل في النظر نظرية .<sup>(١)</sup> وإذا كانت نظرية<sup>(٢)</sup> ؛ فتكون متوقفة على النظر ، والنظر متوقف على كمال العقل ، الذي لا يتم النظر إلا به . وكمال العقل الذي لا يتم النظر إلا به ، متوقف على تلك العلوم الضرورية ؛ فيكون دوراً .

الإشكال الرابع : وأيضاً : فإنه لو جاز وقوع جميع العلوم الضرورية نظرية ؛<sup>(٣)</sup> فالنظر - على ما يأتي - مُضاد<sup>(٤)</sup> وقوع المنظور فيه . ففي حالة النظر لا يكون عالماً بها . وذلك يجر إلى تجويز أن يكون العاقل حالة النظر غير<sup>(٥)</sup> عالم باستحالة اجتماع الضدين ، وأن لا واسطة بين النقي والإثبات ، وأن الواحد أقل من الاثنين ، وأن الجسم في آن واحد لا يكون في مكانين .

ولا يخفى ما في ذلك من الإحالة ؛ واتجاه قول مُنْكَرِ الْبَدِهيَّات .

فإن قيل : هذا وإن دل على إمتناع وقوع الضروريات نظرية ؛ فما المانع من وقوعها كسببية مقدورة للعبد ، وإن لم تفتقر إلى نظر واستدلال ؟ كما قال الأستاذ أبو إسحاق في بعض مذاهبه .

فنقول : لو وقعت كسببية مقدورة للعبد ، لصح الإضراب عنها ؛ لكونها مقدورة ؛ فإنه لا معنى للمقدور إلا ما يصح فعله / وتركه وإلا كان<sup>(٦)</sup> مُضطراً إليه وملجأ ؛ فلا يكون مقدوراً . ولا يخفى أن إضراب العاقل عن العلوم البدئية مُحال .

كيف وأن هذا مما لا يطرأ في العقل عنده ؛ إذ هو من العلوم الضرورية . فلو جاز وقوعه مقدوراً ؛ لصح الإضراب عنه . وإضراب العاقل عن عقله مُحال . ثم إن حصول العلم مقدوراً ؛ يستدعي حصول العقل . وحصول العقل إذا كان من العلوم المقدورة ، فحصوله مقدوراً ؛ يتوقف على حصوله في نفسه . وحصوله في نفسه ؛ يتوقف على كونه مقدوراً ؛ وهو دورٌ ممتنع .

(٢) في ب (والنظر على ما يأتي يقاد) انظر ل ١٨٨ ب .

(٤) في ب (ولما كان) .

(١) حافظ من ب .

(٣) في أ (غيره) .

وربما قيل فى إبطاله : لو جاز حصول العلم الضرورى مقدوراً من غير نظر ؛ لجاز حصول العلم النظرى من غير نظر واستدلال . ولو جاز ذلك لا يتحتم علينا الدعاء إلى النظر والاستدلال المفضى إلى معرفة الله - تعالى - مع وجوبه - ؛ لجواز أن يقول المندعوى : ذلك حاصل لى من غير نظر ولا استدلال .

وهو إنما يلزم أن لو لزم من جواز وقوع الضرورى مقدوراً من غير نظر ، جواز ذلك فى النظرى ، ولا بد من دليل جامع ؛ ولا دليل عليه .  
وأيضاً : فإن حصول ذلك - مع تجويره - ، خارج للعادة ، والمخير عن نفسه مما يخرق العادة غير مصدق فيه .

وأما من منع من جواز ذلك مطلقاً ، فحجته ما أشرنا إليه <sup>(١)</sup> فى الاعتراض <sup>(٢)</sup> .  
وربما احتج : بأنه لو جاز وقوع العلم الضرورى نظرياً ؛ لجاز وقوع الآلام والأوجاع ، وغير ذلك مما وقوعه غير مكتسب مكتسباً .

وهو تمثيل من غير دليل جامع ؛ فلا يكون صحيحاً كما تقدم .  
ومن قال بالتفصيل <sup>(٣)</sup> بين العلوم الضرورية التى بها كمال العقل وغيرها فمستنده :  
أما فيما قضى فيه بالجواز ؛ فمستند <sup>(٤)</sup> القائلين بتعميم الجواز ، وقد عرف ما فيه <sup>(٥)</sup> وفيما قضى فيه بنفى الجواز ؛ فمما أسلفناه من الدور فى الاعتراض على القائلين بالجواز مطلقاً <sup>(٦)</sup> .

وأما أن العلوم النظرية هل يجوز أن تقع ضرورة غير مقدورة للعقيد؟ <sup>(٧)</sup> فهذا مما اتفق عليه أهل الحق من أصحابنا .

(١) فى ب (من الاعتراض) . النظر الإشكالات الواردة على من قال بالجواز هى حجة النفاة .

(٢) من القائلين بالتفصيل القاضي أبو بكر وإمام الحرمين الجوينى .

(٣) فى ب (مستند) .

(٤) النظر ل ١ / أ .

(٥) النظر الإشكالات الثالث ل ٨ / أ .

(٦) انظر الموافقات للإيجى ص ١٤٧ .

وأما المعتزلة : فمُوافِقون على الجواز في الكل . غير أنهم يمتنعون من الوقوع في البغض : كالعلم بالله تعالى - ووصفاته . من حيث أن العلم بالله - تعالى - ووصفاته واجب على العبد قلو لم يكن ذلك مقدوراً له ! لكان الإيجاب قبيحاً .

ومستندهم في الجواز : أن العلوم من جنس واحد ؛ فما يثبت للبغض ، جاز أن يكون ثابتاً للكل . والله - تعالى - قادر على خلق العلوم الضرورية للعبد غير<sup>(١)</sup> مقدورة له ؛ فكذلك في الباقي .

ويرد عليه من الإشكال ما ورد على / حجة القائلين بجواز وقوع العلوم الضرورية نظرية على ما سبق<sup>(٢)</sup>

(١) منقطة من (ب) .

(٢) انظر ل ١/٦ .

## الفصل الثاني في مراتب العلوم

لا يعرفُ خلافاً في جوازِ كَوْنِ العِلْمِ النَّظَرِيِّ مُسْتَبَدّاً إلى عِلْمٍ ضَرُورِيٍّ ، أو إلى علمٍ  
نظريٍّ يَسْتَبِدُّ في الآخِرَةِ إلى عِلْمٍ ضَرُورِيٍّ .

وإنما الخلافُ في جوازِ اسْتِنَادِ العِلْمِ الضَّرُورِيِّ إلى النَّظَرِيِّ ، أو إلى ضَرُورِيٍّ آخَرٍ . أما  
اسْتِنَادُ العِلْمِ الضَّرُورِيِّ إلى النَّظَرِيِّ <sup>(١)</sup> ؛ فَقَدْ اختلف أصحابنا فيه :

فمنهم من جَوَّزَهُ اعتماداً منه عَلَى أَنَّ العِلْمَ باستِحَالَةِ إجتماعِ الضَّديْنِ ضَرُورِيٌّ ،  
والتَّضَادُّ لا يَكُونُ إِلَّا بَيْنَ الْأَعْرَاضِ . والعِلْمُ بِوُجُودِ الْأَعْرَاضِ نظريٌّ لا ضَرُورِيٌّ ؛ فَالعِلْمُ  
باستِحَالَةِ إجتماعِ الْأَضْدَادِ <sup>(٢)</sup> ضَرُورِيٌّ ؛ وَهُوَ مُسْتَبَدٌّ إلى العِلْمِ بِوُجُودِ الْأَضْدَادِ ؛ وَهُوَ  
نظريٌّ ؛ وَلِهَذَا فَإِنَّ <sup>(٣)</sup> مَنْ لَا يَعْلَمُ وَجُودَ الْأَضْدَادِ ، لَا يَحْكُمُ باستِحَالَةِ إجتماعِهَا .

وأنكره الباقيون : من حيث أَنَّ العِلْمَ الضَّرُورِيَّ لَا خَلْقَ لِنَفْسٍ عَنْهُ . بخلافِ العِلْمِ  
النَّظَرِيِّ فإنه لَا يَمْتَنِعُ الخَلْقُ عَنْهُ بِتَقْدِيرِ عَدَمِ النَّظَرِ . فَلَوْ كَانَ العِلْمُ الضَّرُورِيٌّ مُسْتَبَدّاً إلى  
العِلْمِ النَّظَرِيِّ ؛ لَأَفْضَى إلى جوازِ خَلْقِ النَّفْسِ عَنِ الْأَصْلِ مَعَ إِمْتِنَاعِ خَلْقِهَا عَنِ النَّاتِجِ ؛ وَهُوَ  
مُحَالٌ .

ثُمَّ اختلف هَذَا الْقَرِيبُ فِي الْجَوَابِ عَنْ مُسْتَدِّ الْقَرِيبِ الْأَوَّلِ :

فمنهم من قَالَ بَأَنَّ العِلْمَ باستِحَالَةِ إجتماعِ الضَّديْنِ نظريٌّ ، وَلَيْسَ بِضَرُورِيٍّ ، وَلِهَذَا  
يَحْسِنُ إِقَامَةُ الدَّلِيلِ عَلَيْهِ عَلَى مَنْ قَالَ : يَجُوزُ إجتماعُ الْحَرَكَةِ ، وَالسَّكُونِ . وَالسَّوَادُ ،  
وَالْبَيَاضِ فِي مَحَلٍّ وَاحِدٍ مِنْ أَرْبَابِ الْكُمُونِ وَالظُّهُورِ <sup>(٤)</sup> .

(١) انظر المواقف للإيجي ص ١٤٧ وشرح المقاصد للبخارزمي ١٧٢/١ .

(٢) في ب (الدين) .

(٣) في ب (قال) .

(٤) والذين اشتهروا بهذا الاسم هم النظامية أتباع النظام ؛ إذ أن الخلق عند النظام فعل واحد ؛ فإنه خلق الدنيا جملة ،  
والموجودات خلقت كلها دفعة واحدة ؛ ولكن بعضها يكون كاملاً في بعض ، ويمرور الزمن تخرج أنواع المعادن ،  
والنبات ، والإنسان من مكائدها .

(انظر الملل والنحل ٥٦/١ وتاريخ الفلسفة في الإسلام لديبر ص ٤٧)



ومنهم من قال: العلم باستحالة اجتماع الضدين وإن كان ضرورياً إلا أنه مستند إلى علم ضروري؛ فإن من نفى الأعراض لا ينكر طروراً الألم واللذة عليه، ولا يستريب في ذلك. وإنما هو مستريب في كون هذه الصفات مغايرة للذوات. والعلم باستحالة اجتماع هذه الأضداد لا يتوقف على كونها مغايرة للذوات، فإذا ما توقف عليه الضروري، ضروري. وما ليس بضروري؛ فالضروري غير متوقف عليه. (١)

رأي الأمدى والحق عندى في ذلك متوقف على تلخيص محل النزاع؛ ليكون الثوارد بالنفى (٢) والإثبات على محج (٣) واحد.

فتقول: العلم بالنسبة الواقعة بين مفردات القضية - بعد تصور مفرداتها - قد يقال له ضروري. بمعنى أن العلم بها (٤) غير مكتسب ولا مقدور، وإن كان نظرياً كما أسلفناه في القسم الثاني (٥).

وقد يقال: العلم بالنسبة ضروري، بمعنى أنه لا يتوقف بعد العلم بالمفردات على النظر / ل ٧/ب والاستدلال.

فإن كان الأول: فالقضية نظرية (٦). ولا منافاة بين كونها نظرية، وبين كون العلم بها غير مقدور.

وعلى هذا فلا يمنع إستناد مثل هذا الضروري الذي هو نظري إلى العلم النظري. وإن كان الثاني: فالقول باستناد مثل هذا الضروري إلى العلم النظري: إما بمعنى أنه يستند إلى علم نظري خارج عن العلم بالمفردات، أو نظري متعلق بالمفردات.

فإن كان الأول: فهو تناقض؛ إذ الكلام (٧) فيما لا يفتقر بعد تصور مفرداته إلى النظر، فإذا قيل بافتقاره إلى النظر؛ فقد خرج (٨) عن أن يكون ضرورياً بهذا الاعتبار.

(١) زائد في ب (قال شيخنا أبو الحسن الأمدى).

(٢) في ب (بين النفي).

(٤) سابق من ب.

(٦) في ب (ضرورية).

(٨) في ب (يخرج).

(٣) في ب (محج).

(٥) النظر ل ٥/أ.

(٧) سابق من ب.

وإن كان الثانى : فلا خفاء بجوابه . ولا تخرج القضية بذلك عن أن تكون ضرورية ؛ إذ القضية الضرورية بهذا الاعتبار : هى التى يبادر العقل بالنسبة الواجبة لها بعد تصور مفرداتها من غير توقف على<sup>(١)</sup> نظر واستدلال ، وسواء كان العلم بالمفردات : ضروريا بهذا الاعتبار ، أو نظريا على ما أسلفنا تحقيقه .

وعلى هذا . فلا يمتنع خلو النفس عن العلم بهذه النسبة ، مع فرض عدم التصور للمفردات .

<sup>(٢)</sup> فمن سلم بأن مثل هذا<sup>(٣)</sup> العلم الضرورى لا تخلو النفس عنه مطلقا . وإنما لا تخلو<sup>(٤)</sup> عنه مع فرض تصور المفردات<sup>(٥)</sup> ، والقول بأن العلم باستحالة<sup>(٦)</sup> الجمع بين<sup>(٧)</sup> الضدين نظرى ؛ فلا يخفى ما فيه من إنكار البديهية ، وإمكان<sup>(٨)</sup> قول ذلك<sup>(٩)</sup> فى كل بديهي .

والقول بأنه يحسن الاستدلال على القائلين بالكمون ، والظهور ؛ فإنما يلزم أن لو كان استدلالا على استحالة الجمع بين الضدين ؛ وليس كذلك ، بل على استحالة ما يعتقدونه من الكمون والظهور . بما ينضى إليه من الجمع بين الضدين ، وقرق بين المقامين .

ومن قال من أصحابنا : إن العلم بكل واحد من الضدين ضرورى ؛ إما أن يريد به الحقيقة ، أو الوجود .

فإن أراد به الحقيقة : فلا يخفى أن العلم بحقيقة السواد والبياض - مثلا - غير ضرورى . فإنه كم من عاقل انقضى عليه الدهر ، ولم يعلم حقيقتيهما دون نظر واستدلال .

وإن أريد به العلم بوجود السواد والبياض عينا : بمعنى الوجود الخارجى ؛ فالوجود على أصل أصحابنا لا يزيد على الحقيقة . فإذا كانت الحقيقة غير معلومة ضرورة ، فكذلك الوجود .

(١) فى ب (الى) .

(٢) فى ب (ثمن سلم بأن هذا مثل) .

(٣) فى ب (لم تخل) .

(٤) فى ب (عدم التصورات) .

(٥) فى ب (الجمع) .

(٦) فى ب (قول مثل ذلك) .

وأما أنه هل يجوز استناد العلم الضروري إلى الضروري ؟ فقد<sup>(١)</sup> اختلف فيه أصحابنا أيضا :

فجوزَه القاضي أبو بكر محتجا عليه بأن العلم الضروري / بأمر من الأمور الخارجة عن نفس العالم به ؛ متوقف على العلم بنفس العالم ؛ وعلم المرء بنفسه ضروري ، وأنكره آخرون ؛ إعتقادا منهم على أن الضروري لو اقتصر إلى أمر آخر في حصوله ؛ لخرج عن كونه ضروريا<sup>(٢)</sup> .

والحق : أنه إن قيل : إن الضروري يكون بعد معرفة مفردات القضية ؛ متوقفا على أمر يتضمنه ؛ فهو غير ضروري ؛ فالحق ما قاله النفاة .

وإن أريد به ما يلزمه لا على وجه يكون متضمنا له ؛ فالحق ما قاله القاضي :  
هذا ما عتدى فيه ، وعسى أن<sup>(٣)</sup> يكون عند غيره غيره .

(١) فن ب (فقال) :

(٢) زائد فن ب (قال شيخنا أبو الحسن الأمدى) .

(٣) حاشئ من (١) .

### الفصل الثالث

#### فى تعلق العلم الواحد بالحادث بمعلومين<sup>(١)</sup>

وقد اختلف فى ذلك :

فذهب الشيخ أبى الحسن الأشعرى ، وكثير من المعتزلة : أن العلم  
الواحد الحادث لا يتعلق بمعلومين على التفصيل .

وذهب بعض أصحابنا : إلى جواز ذلك مطلقا<sup>(٢)</sup> .

ومن أصحابنا : من فصل بين العلم الضرورى ، والنظرى : فجوز ذلك فى العلم  
الضرورى دون النظرى : كالشيخ أبى الحسن الباقلى<sup>(٣)</sup> .

والذى ارتضاه القاضى أبوبكر ، وأبو المعالى<sup>(٤)</sup> : أن كل معلومين يتصور العلم  
بأحدهما مع إمكان عدم العلم بالآخر : كالسواد ، والبياض ، والقديم ، والحادث ، ونحوه ؛  
فلا يتصور تعلق العلم الواحد بالحادث بهما .

وكل معلومين لا يتصور فرض العلم بأحدهما<sup>(٥)</sup> : مع إمكان عدم العلم بالآخر ؛  
كالعلم بالعلم بالشئ ، والعلم بذلك الشئ ، فإنه لا يتصور العلم بالشئ مع إمكان عدم  
العلم بالعلم بذلك الشئ وكذلك بالعكس ، وكالعلم بمماثلة أحد الشيئين للآخر ، مع  
العلم بمماثلة الآخر له ؛ فإنه لا يتصور انفكاك العلم بأحدهما عن العلم بالآخر ، وكذلك  
فى طرف المضادة والمخالفة ؛ بل وكالعلم بالنسبة الواقعة بين المفردات إيجابا وسلبا ؛  
فإنه لا يمكن انفكاكه عن العلم بالمفردات : كالعلم بأن الإنسان حيوان ، وأنه ليس  
بحجر ؛ فلا بد وأن يكون العلم بهما واحدا .

(١) انظر المحصل للرازى من ٧٠ والنواقف للإيجى من ١٤٩ ، ١٤٢ ، وشرح المقاصد للفتالانى ١/ ١٧٢ ، ١٧٣ .

(٢) منهم عبد القاهر البغدادى انظر أصول الدين من ٣٠ ، ٣١ .

(٣) الشيخ أبو الحسن الباقلى : من اشاعة الطبقة الاولى - تلميذ إمام أهل السنة أبى الحسن الأشعرى ، وأستاذ أبى  
إسحاق الأسفرايينى ، والقاضى الباقلاينى .

(٤) وهذا الراى هو الذى ارتضاه الأمدى أيضا .

(٥) فى ب (بآخر) .

### أما المذهب الأول :

فحجته أنه لو جاز أن يتعلق العلم الواحد الحادث<sup>(١)</sup> بمعلومات ، لجاز أن يتعلق بشئ ، ورابع إلى ما لا يتناهي . ويلزم من ذلك أن يكون الواحد<sup>(٢)</sup> ما عالمنا - بعلم واحد - بمعلومات لا تتناهي ؛ وهو مستبعد .

### أما المذهب الثاني :

فحجته أنه لا مانع من تعلق العلم الواحد<sup>(٣)</sup> إذا كان قديما بمعلومات متعددة ؛ فكذلك العلم الحادث ؛ فإن أحكام العلة مما لا تختلف شاهدا ، وغائبا .

### ل ٨/ب وأما المذهب الثالث /:

القائل بالتفصيل بين الضروري ، والنظري ؛ فحجته في جواز تعلق العلم الضروري بمعلومات ما هو حجة من قبله .

وحجته في امتناع تعلق العلم النظري بمعلومات ؛ أن كل واحد من المعلومات ؛ فالعلم به نظري على ما وقع فيه<sup>(٤)</sup> الفرض . والعلم النظري متوقف على النظر ، ويلزم من ذلك اجتماع النظريين المقتضيين إلى العلم بالمعلومات . وكل نظريين<sup>(٥)</sup> صحيحين ؛ فهما متماثلان ، وكل متماثلين<sup>(٦)</sup> . متضادان - على ما يأتي في قاعدة النظر<sup>(٧)</sup> فصل المتماثلات - واجتماع الضدين محال .

### وأما المذهب الرابع :

وهو مذهب القاضي أبي بكر . فحجته في الطرف الأول من وجهين :

الأول : أنه لو جاز تعلق علم واحد حادث بمعلومات ، يتصور العلم بأحدهما مع إمكان عدم العلم بالآخر ؛ لا قلب الجائز مستحيلا ؛ وذلك محال .

(١) في ب (ما عالمنا بعلم واحد) .

(٢) من أول (ما عالمنا - بعلم واحد - .) ساقط من (ب) .

(٣) في ب (به) .

(٤) من أول (صحيحين فهما .) ساقط من (ب) .

(٥) الأصح قاعدة العلم وهذا مشهور من النسخ

النظر الفصل الخامس في اختلاف العلوم وتماثلها ل ٨/ب



وبيانه : أن العلم بالسواد مثلاً ، مما يجوز إنفكاكه عن العلم بالبياض ؛ فلو كان العلم المتعلق بهما واحداً ؛ لما تصور إنفكاك العلم بأحدهما عن العلم بالآخر ؛ وذلك محال ؛ لما فيه من إنقلاب الجائز ممتنعاً .

الثاني : أنه لو جاز أن يكون العلم الموجب لكون العالم عالماً بالسواد ، وعالماً بالبياض واحداً - مع الاتفاق على تجويز أن يكون مختلفاً - ؛ لكانت الصفة الواحدة موجبة لما توجبها الصفات المختلفة من الأحكام . ولو جاز ذلك ؛ لجاز وجود صفة واحدة توجب ما يوجب العلم والقدرة ؛ من كون العالم عالماً ، والقادر قادراً ؛ وذلك<sup>(١)</sup> محال .

وحجته في الطرف الثاني من وجهين أيضاً :

الوجه الأول : أنه إذا علم الواحد منا شيئاً<sup>(٢)</sup> ؛ فإما أن يكون عالماً بعلمه بذلك الشيء أولاً . لا جائز أن يكون غير عالم به ؛ وإلا لساغ أن يقال : إن الواحد منا عالم بجميع المعلومات ؛ ولكنه لا يشعر بكونه عالماً ؛ ولا يخفى أن حصول علم<sup>(٣)</sup> الإنسان<sup>(٤)</sup> وهو لا يشعر به ، محال .

وإن كان عالماً بعلمه بذلك الشيء ؛ فإما أن يكون علمه بعلمه بذلك الشيء ، هو علمه بذلك الشيء ، أو غيره .

لا جائز أن يقال بالمغايرة ؛ وإلا كان<sup>(٥)</sup> العلم بالعلم بذلك الشيء ، غير العلم بالعلم بذلك الشيء ؛ فيلزم منه التسلسل الممتنع .

وإن كان هو هو ؛ فهو المطلوب ؛ فإن العلم واحد ، والمعلوم مختلف ؛ وهو الشيء<sup>(٥)</sup> والعلم به<sup>(٥)</sup> .

الوجه الثاني : أنه لما<sup>(٦)</sup> امتنع الانفكاك بين كون العالم عالماً بالشيء ، وبين كون ذلك الشيء معلوماً ، ولزم من ذلك امتناع إضافة هذين الحكمين إلى علمين يكون أحدهما/ موجبا لحكم العالمية ؛ والآخر موجبا لحكم المعلوماتية ، فكذلك - إذا كانت ك ١/٩

(٢) زائد في ب ( فهو عالم ) .

(٤) في ب ( لكان ) .

(٥) في ب ( عالم ) .

(١) في ب ( وهو ) .

(٣) في ب ( العلم للإنسان ) .

(٥) في ب ( أو العلم بذلك الشيء ) .

معلومية كل واحد من الشيئين لا تفكك عن الأخرى - ؛ إمتنع إمتناعها إلى علمين ،  
ووجب أن يكون الموجب لهما علماً واحداً .

وفي حجاج هذه المذاهب نظر :

أما حجة المذهب الأول : فلنقال أن يقول : لانسلم أنه يلزم من جواز تعلق العلم  
الواحد بمعلومين<sup>(١)</sup> فصاعداً على وجه يكون متناهما ؛ جواز تعلقه بمعلومات غير  
متناهية<sup>(٢)</sup> وإن كان المحتج بها معترلياً ؛ فيلزم عليه القدرة الحادثة ؛<sup>(٣)</sup> فإنه يجوز عنده  
تعلقها بمقدورين<sup>(٤)</sup> فصاعداً مع اتحادها ، وما لزم من ذلك جواز تعلقها بمقدورات غير  
متناهية - وإن كان ذلك غير ممتنع في القدرة - ؛ فمثله في العلم من غير فرق .

وأما حجة المذهب الثاني : فلا يخفى أنها قياس تمثيلي ، والحق شاهد  
بغائب من غير دليل جامع ؛ فتكون باطلة .<sup>(٥)</sup>

ثم تلزم - على من احتج بذلك من أصحابنا - القدرة الحادثة ؛ فإنه لا يتعلق بأكثر  
من مقدور واحد على أصلنا - كما يأتي - وما لزم من جواز تعلق قدرة الرب - تعالى -  
بمقدورين فصاعداً ؛ جواز ذلك في القدرة الحادثة ، ولا يخفى تعدد الفرق بين العلم  
والقدرة .

وأما حجة المذهب الثالث : على جواز تعلق العلم الضروري بمعلومين مع اتحادهم ؛  
فهذه حجة المذهب الثاني ، وقد عرف ما فيها .

وأما حجته على إمتناع تعلق العلم النظري بمعلومين ؛ فإنه يلزم أن لو  
إمتنع تعلق العلم الواحد بمعلومين بناء على نظر واحد ؛ وهو غير مسلم .

وأما الحجة الأولى على الطرف الأول من المذهب الرابع ؛ وهو مذهب  
القاضي أبي بكر ، فإنه يلزم أن لو قيل بجواز انفكاك العلم بالسواد عن العلم بالبياض  
مطلقاً ؛ وليس كذلك ؛ بل لقائل أن يقول : إنما يجوز الانفكاك أن لو علمنا بعلمين ، وأما  
إذا علمنا بعلم واحد فلا .

(١) في ب ( كتعلقه بثالث وعلم جوا . كما لا يلزم من جواز تعلقه بمعلوم واحد جواز تعلقه بمعلومين ، بل جاز أن  
يكون واجب التعلق بمعلومين على وجه لا يتعلق إلى الثالث . ولا يمكن الاقتصار على التعلق بأحدهما ) .

(٢) في ب ( وأنه يجوز تعلقها عند المقدورين ) .

(٣) انظر ما يأتي ل ٢٨٧ ب .

فإذا حالة جواز الإنفكاك ، لا تجامع حالة عدم الإنفكاك ؛ فلا يلزم منه إنقلاب الجائر مستحيلا .

فإن قيل : إذا جاز أن يكون السواد والياض [معلومين] <sup>(١)</sup> بعلمين ، فلو جاز أن يكونا معلومين بعلم واحد ، فكل واحد من المعلومين يجوز أن يتعلق به علم لا يجوز تعلقه بالآخر ، <sup>(٢)</sup> وعلم يجوز تعلقه بالآخر <sup>(٣)</sup> ، والعلمان : إما متماثلين ، أو غير متماثلين : فإن كان الأول فيلزم من تماثلهما اشتراكهما في إخصّ صفات النفس ، وإخصّ صفات نفس أحدهما : أنه لا يجوز تعلقه بالمعلوم / الآخر . وإخصّ صفات نفس العلم الآخر <sup>(٤)</sup> جواز <sup>(٥)</sup> ب تعلقه بالمعلوم الآخر ؛ وذلك يجرّ إلى أن يكون كل واحد من العلمين يجوز تعلقه بالمعلوم الآخر ، ولا يجوز ؛ وهو محال .

وإن كانا غير متماثلين : فإما أن يكونا من قبيل ما يجوز اجتماعهما أو لا :

فإن كان الأول : فيلزم منه جواز تعلق علمين بمعلوم واحد ؛ وهو ممتنع . وإلا كان العالم بالشئ عالما به مرتين ، وعاقل ما لا يجد ذلك من نفسه . كيف وأن أحد العلمين لا يكون مفيدا ؛ ضرورة كون ما يتعلق به معلوما .

وإن كان الثانى : فيلزم من عدم اجتماعهما ؛ استحالة اجتماع حكميهما . وإلا كان الحكم ثابتا دون موجهه ؛ وهو محال . والاجتماع بين حكميهما غير ممتنع <sup>(٦)</sup>

فلقائل أن يقول :

المختار إنما هو القسم الثالث : وهو استحالة الجمع بين العلمين .

والقول بأنه لو استحال الجمع بين العلمين ؛ لاستحال الجمع بين حكميهما ؛ مسلم . ولكن لا نسلم جواز الجمع بين الحكمين ، فإنّ حكم <sup>(٧)</sup> كل واحد من العلمين : كون من قام به عالما .

وكما يمتنع الجمع بين الموجبين ، يمتنع الجمع بين الحكمين ، وإلا كان الحكم ثابتا دون موجهه ؛ وهو محال .

(١) في أ (معلوما) .

(٢) في ب ( أنه يجوز ) .

(٣) في ب (علم) .

(٤) من أول (وعلم يجوز) . ساقط من ب .

(٥) والله في ب ( قال شيخنا أبو الحسن الأمدى ) .

والحكمان المجتمعان ، فأحكام العلوم المجتمعة لا غير . كيف وأنا لا نسلم أن كون العالم عالماً ؛ يزيد على قيام العلم به ، حتى يقال بالموجب والحكم .

وأما الحجة الثانية على الطرف الأول : فإنما<sup>(١)</sup> يلزم أن لو امتنع على الصفة الواحدة أن توجب ما توجب الصفات المختلفة ، ولا يلزم من امتناع ذلك في بعض الأحكام كالعالمية ، والقادرية - مع الاختلاف - امتناع ذلك مطلقاً ، إلا أن يبين الاشتراك في دليل المتع ؛ ولا سبيل إليه .

كيف وأنه قد<sup>(٢)</sup> لا نسلم أن ثم موجبا وحكما ، على ما تقرر<sup>(٣)</sup> قبل هذا ، فلا يصح الاشتراك<sup>(٤)</sup> .

وأما الحجة الأولى على الطرف الثاني : ففي غاية الحسن والقوة ؛ لكن لقائل أن يقول : الكلام إنما هو في جواز تعلق العلم الواحد بمعلوماتين ، وتعلق العلم بنفسه نسبة وإضافة ، بين العلم ونفسه ، وذلك يستدعي التغاير بين العلم ونفسه ؛ وهو محال ؛<sup>(٥)</sup> فلا تعلق للعلم بنفسه .

وقول القائل : نفسه وذاته - وإن كان صحيحاً - ؛ فسمية في اللفظ دون المعنى<sup>(٦)</sup> .

وأما الحجة الثانية : فحاصلها أيضا يرجع إلى قياس تمثيلي ، من غير دليل عقلي موجب للاشتراك في الحكم ؛ فلا يصح<sup>(٧)</sup> .

كيف ولقائل أن يقول في الفرق : إن العلم يستدعي وجود المعلوماتية ، والعالمية<sup>ن ١٠٠ أ</sup> ولا يستدعي وجود معلوماتين / ؛ فلا يلزم من امتناع إسناد المعلوماتية والعالمية إلى علمين ؛ امتناع إسناد المعلوماتين إلى علمين . وإن اشترك كل واحد من القائلين في عدم الإنفكاك .

وبالجملة : فأقرب هذه المذاهب . إنما هو مذهب القاضي ؛ فعليك بالاجتهاد في تحقيقه .

(١) في ب (قوله) .

(٢) في ب (قال) .

(٣) في ب (ما يعرف) .

(٤) في ب (الاستدلال) .

(٥) في ب (فلا يعلق العلم بنفسه ومحتى كون الواحد عالماً بعلمه لا يزيد على قيام علمه بنفسه وقوة القائل بنفسه وإن كان ظاهرة نسبة الشيء إلى نفسه إلا أنه مجاز لا حقيقة له) .

(٦) انظر ما يأتي لـ ٣٩/١ .

## الفصل الرابع

في جواز تعلق علم بمعلوم ، أو معلومات على الجملة<sup>(١)</sup>

وقد اختلف في ذلك :

فذهب المعتزلة ، والقاضي أبوبكر : إلى تجويزه .

وذهب كثير من أصحابنا ، وابن الجبائي - في بعض أقواله - إلى المنع من

ذلك .

وصورة المسألة : العلم بأن رجلا في الدار ؛ مع قطع النظر عن تمييزه ، وأن معلومات الله - تعالى - لا تنتهي ؛ مع قطع النظر عن تفاصيلها .<sup>(٢)</sup> وقبل الخوض في التصحيح والإبطال ؛ لابد من تلخيص محل النزاع .

فتقول : لا يخفى بأن المفهوم من العلم بأن معلومات الله - تعالى - غير متناهية ؛ وأن في الدار رجلا ؛ غير المفهوم من العلم بتفاصيل المعلومات ، وتمييز الرجل عن غيره . فعلى هذا : العلم بالجملة ؛ إما أن يراد به : العلم بعدم النهاية في معلومات الرب - تعالى - ويكون الرجل في الدار ، غير<sup>(٣)</sup> مشروط بملازمة الجهل<sup>(٤)</sup> بتفاصيل المعلومات ، وتمييز الرجل عن غيره<sup>(٥)</sup> ؛ إذ العلم بذلك مشروط بملازمة الجهل بالتفاصيل والتمييز .

فإن كان الأول : فالعلم بالجملة غير مناف للعلم بالتفصيل والتمييز ؛ وهو غير ممتنع ، لا في حق القديم ، ولا في حق الحادث ، على ما لا يخفى . وسواء انفرد في حق الحادث العلم بالجملة عن العلم بالتفصيل ، أو لم ينفرده .

وإن كان الثاني : فالعلم بالجملة غير متصور في حق الله - تعالى - ؛ لما فيه من لزوم الجهل في حقه ومتصور في حق المخلوق ؛ فإنه لا يبعد علمنا بأن معلومات الله - تعالى - غير متناهية ، مع جهلنا بتفاصيلها .

(١) النظر المحصيل للرازي ص ٧٦ ، ٧٧ والمواقف للإيجي ص ١١٤ .

(٢) زائد في ب (قال شيخنا أبو الحسن الأندلسي) .

(٣) في ب (مشروطة بملازمة الجملة) .

(٤) ساقط عن (أ) .



الإشكال الأول : فإن قيل : إذا جَوَزْتُمْ تَعَلُّقَ الْعِلْمِ الْحَادِثِ بِالْمَعْلُومِ بِهَذَا الْاِعْتِبَارِ : فإِذَا أُنْ تَجَوَّزُوا عَلَى اللَّهِ - تَعَالَى - الْعِلْمَ بِمَا عَلِمَهُ الْعَبْدُ - عَلَى مَا عَلِمَهُ <sup>(١)</sup> - أَوْ لَا : فَإِنْ جَوَّزْتُمْ ذَلِكَ ، لَزِمَ الْجَهْلُ فِي حَقِّ اللَّهِ - تَعَالَى - بِالتَّفْصِيلِ <sup>(٢)</sup> ؛ وَهُوَ مُحَالٌ ، وَإِنْ لَمْ تَجَوَّزُوا ذَلِكَ : فَقَدْ <sup>(٣)</sup> أَوْجَبْتُمْ عَلَى اللَّهِ - تَعَالَى - الْجَهْلَ بِمَا عَلِمَهُ الْعَبْدُ ؛ وَهُوَ أَيْضًا مُحَالٌ .

الإشكال الثاني : فَإِنَّ الْعِلْمَ بِالْجُمْلَةِ بِهَذَا الْاِعْتِبَارِ لَا يُجَامَعُ الْعِلْمُ بِالتَّفْصِيلِ . وَعِنْدَ ذَلِكَ : فإِذَا أَنْ يَكُونَ مُتَضَادِّينَ ، أَوْ غَيْرَ مُتَضَادِّينَ :

لَا جَائِزَ أَنْ يَقَالَ بِالْأَوَّلِ : إِذْ هُوَ خِلَافُ مَذْهَبِكُمْ فِي الْعُلُومِ الْمُخْتَلِفَةِ .

وَلَا جَائِزَ أَنْ يَقَالَ بِالثَّانِي : وَالْأَمْرُ تَعَلُّقُ الْاِجْتِمَاعِ ؛ وَهُوَ خِلَافُ الْقَرَضِ .

وَأَيْضًا : فَإِنَّ الْعِلْمَ بِالْمَعْلُومِ عَلَى الْجُمْلَةِ / بِهَذَا الْاِعْتِبَارِ : إِذَا كَانَ لَا يَنْفَكُ عَنِ الْجَهْلِ بِالتَّفْصِيلِ : فَإِذَا أَنْ يَكُونَ الْعِلْمُ بِالْجُمْلَةِ هُوَ الْجَهْلُ بِالتَّفْصِيلِ ، أَوْ غَيْرُهُ .

فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ : فَيَلْزِمُ أَنْ يَكُونَ الْعِلْمُ جَهْلًا ؛ وَهُوَ مُحَالٌ .

وَإِنْ كَانَ الثَّانِي : فَلَا - يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ الْأَمْرُ بِالشَّيْءِ ، غَيْرَ النَّهْيِ عَنْ أَصْدَادِهِ .

وَإِنْ كَانَ لَا يَنْفَكُ الْأَمْرُ بِالشَّيْءِ ، عَنِ النَّهْيِ عَنْ أَصْدَادِهِ ؛ وَلَمْ يَقُولُوا بِهِ .

وَهَذِهِ الْمَحَالَاتُ ، إِنَّمَا لَزِمَتْ مِنَ الْقَوْلِ بِتَعَلُّقِ الْعِلْمِ الْحَادِثِ بِالْمَعْلُومِ عَلَى الْجُمْلَةِ بِالْاِعْتِبَارِ الْمَذْكُورِ ؛ فَيَكُونُ مُحَالًا .

وَالْجَوَابُ عَنِ الْاِشْكَالِ الْأَوَّلِ : أَنَّهُ لَا يَمْتَنِعُ سَلْبُ الْعِلْمِ عَنِ اللَّهِ - تَعَالَى - بِمَا عَلِمَهُ الْعَبْدُ ؛ إِذَا كَانَ إِبْتِاطُ ذَلِكَ الْعِلْمِ يَجْرُ إِلَى الْجَهْلِ فِي حَقِّ اللَّهِ - تَعَالَى - ؛ بَلْ سَلْبُهُ وَاجِبٌ ، نَفْيًا لِلْجَهْلِ عَنْهُ . وَالْعِلْمُ بِالْجُمْلَةِ بِهَذَا الْاِعْتِبَارِ يُلَازِمُهُ الْجَهْلُ ؛ فَكَانَ مُمْتَنِعًا فِي حَقِّ اللَّهِ - تَعَالَى - .

(١) فِي ب (مَا) .

(٢) فِي ب (فِي التَّفْصِيلِ) .

(٣) فِي ب (فَإِنْ) .

وعن الثاني : أن العلم على الجملة غير مضاد للعلم بالتفصيل ؛ بل يلزمه الجهل بالتفصيل ، والجهل بالتفصيل مُضَادٌّ للعلم بالتفصيل ؛ فكان امتناع الجمع بين العلم بالجملة ، والعلم بالتفصيل لا لتضادهما ؛ بل لملازمة ضد العلم بالتفصيل ؛ للعلم بالجملة .

وعن الثالث : أنه إنما <sup>(١)</sup> يلزم أن يكون العلم بالجملة <sup>(٢)</sup> جهلاً بالتفصيل ، وأن لو تلازماً لزوماً متعاضداً كما في الأمر بالشئ ، والنهي عن أضداده ؛ وليس كذلك ؛ فإن العلم على الجملة ، وإن لازمه الجهل بالتفصيل ؛ فالجهل بالتفصيل ، لا يلزمه العلم <sup>(٣)</sup> بالجملة <sup>(٤)</sup> ، فافترق البيان .

(١) ساقط من (ب)

(٢) في (ب) (على الجملة) .

(٣) في (ب) (على الجملة) .

## الفصل الخامس

### في اختلاف العلوم وتمائلها<sup>(١)</sup>

وكل علمين تعلقا بمعلومين فهما مختلفان . وسواء تماثل<sup>(٢)</sup> المعلومان كبياضين ،  
أو اختلفا : كسواد ، وبياض<sup>(٣)</sup> .

واحتج بعض الأصحاب<sup>(٤)</sup> عليه بأن<sup>(٥)</sup> العلم بأحد المعلومين ، لا يقوم<sup>(٦)</sup> مقام الآخر ،  
ولا يصدّ مسدّه<sup>(٧)</sup> ؛ والا كان العلم بأحد البياضين علما بالآخر ، والعلم بالبياض علما  
بالسواد ؛ وهو محال .

ويلزم عليه البياضان ، والسوادان ، فإنهما متمثلان . وما لزم من تمائلهما أن يكون  
أحدهما هو الآخر ؛ فكذا لا يلزم من تماثل العلمين ، أن يكون العلم بأحد المعلومين ، هو  
العلم بالمعلوم الآخر<sup>(٨)</sup> .

والأقرب في ذلك أن يقال :

لو لم يختلفا ؛ لتمائلا ؛ ولو تماثلا ؛ لما اجتماعا . إذ المثان على مايتى متضادان .  
ولهذا فإنه يمتنع اجتماع بياضين [أو<sup>(٩)</sup> سوادين في محل واحد ، وكل علمين تعلقا  
بمعلوم واحد فإن<sup>(١٠)</sup> اتحد المعلوم ووقته ومحل العلمين واحد ؛ فالعلمان متمثلان<sup>(١١)</sup> ؛  
لقيام كل واحد منهما مقام الآخر ؛ فإن كل واحد منهما - وهو علم - يعين ما هو معلوم  
الآخر .

وأما إن اتحد محل العلمين واختلف وقت المعلوم بالعلمين ؛ بأن كان أحد العلمين  
متعلقاً به في وقت ، والآخر في وقت آخر .

(١) انظر المحصل للرازي ص ٧١ والمواقف للإيجي ص ١٤٦ وشرح المقاصد للفتاواي ١٧٢/١ .

(٢) في يد (المعلومين كالبياضين أو اختلفا كالسواد والبياض) .

(٣) في يد (فلك قانا) .

(٤) في يد (على الآخر ولا يصدّ مسدّه) .

(٥) زائد في يد (قال شيخنا أبو الحسن الأمدى) .

(٦) في أ (و) .

(٧) في يد (فإنهما على رأي الأصحاب متمثلان وسواء اتحد وقت المعلوم أو اختلف ؛ أو اتحد محل العلمين أو

اختلف . ولهم فيما إذا اختلف محل العلمين خلاف . قال شيخنا أبو الحسن الأمدى والحق إن اتحد المعلوم

ووقته فالعلمان متمثلان) .

فقد قيل : اختلاف الوقت لا يؤثر في اختلاف العلمين ، كما لا يؤثر اختلاف الوقت وتقدمه وتأخره في اختلاف الجواهرين ! وليس كذلك ؛ فإن المعلوم فيما نحن فيه ليس من حيث هو جَوْهَر ، أو عَرَض من الأعراض فقط ؛ بل مقيداً بوقت معين ؛ فإن المفهوم من كَوْنِ الجَوْهَر معلوماً في وقت كذا ؛ غير المفهوم من كونه معلوماً في وقت غير ذلك الوقت . وإذا اختلف المعلومان ؛ فقد بان أنه يلزم منه إختلاف العلمين . المهم إلا أن ينظر إليه من حيث هو جَوْهَر ما ؛ أو عرض ما ؛ ويقطع / النظر عما وقع فيه <sup>(١)</sup> الاختلاف من ١١/ الوقت ؛ فالمعلوم <sup>(٢)</sup> يكون واحداً ، والعلمان المتعلقان به متماثلان .

وأما إذا اختلف محل العلم ، واتحد وقت المعلوم ؛ كالعلم القائم بزيد ، والعلم القائم بعمره .

### قال الأصحاب :

فإن قلنا : إنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْعِلْمَيْنِ ، اقتضى لذاته أن يكون مختصاً بذلك المحل دون غيره ، فهما مختلفان ، وإلا فهما متماثلان .

وهو <sup>(٣)</sup> غير سديد ، فإنهما لو تماثلاً ؛ لتضادا على أصول أصحابنا ، ولو تضادا ؛ لما اجتمعا ، ولا مانع من اجتماعهما <sup>(٤)</sup> .

وعلى هذا فما كان من العلوم متماثلاً ؛ فهي متضادة .

وما كان منها مختلفاً ؛ فقد اختلف أصحابنا في تضادها .

والذي عليه المحققون <sup>(٥)</sup> : أنها غير متضادة ؛ فإنه ما من علمين مختلفين إلا وينصير الجمع بينهما نظراً إلى الاستقراء . وما يمتنع فيه الجمع بين المختلفات فليس <sup>(٦)</sup> لذواتها ؛ بل بالنظر إلى جرى العادة <sup>(٧)</sup> .

وبالجملة : فالقول بنفي التضاد بين العلوم المختلفة حتى لا يوجد منها ضدان ، أو إثباته غير يقيني ، إذ لا يساعد عليه دليل قطعي ، غير النظر إلى السبر ، والاستقراء الناقص <sup>(٨)</sup> ، وليس يقطعني <sup>(٩)</sup> .

(١) في به (به) .

(٢) في به (فالمعنى) .

(٣) في به (وسببنا تحقيق ذلك إن شاء الله تعالى) .

(٤) في به (المحققون) .

(٥) في به (لذواتهما بل بجرى العادة) .

(٦) انظر ك ٢٨ / ١ ، ٢٩ / ١ ب .

(٧) في به (بدليل قطعي) .

## الفصل السادس

### في العلم بالشئ من وجه والجهل به من وجه<sup>(١)</sup>

وقد اختلف في ذلك :

فقال بعض أصحابنا : يجوز : فإنه من علم وجود الجوهر ، وجهل تحيزه ؛ فقد علم الشئ من وجه ، وجهله من وجه .

وقال القاضي أبو بكر : المعلوم من حيث هو معلوم يمتنع أن يكون مجهولاً من وجه . ومن علم وجود الجوهر ؛ فمعلومه من حيث هو ذات ما ليس مجهولاً من وجه ، والمجهول من التحيز فأمر<sup>(٢)</sup> زائد على معلومه ؛ والمعلوم<sup>(٣)</sup> غير المجهول . أما أن يكون الشئ الواحد معلوماً من وجه ومجهولاً من وجه فلا<sup>(٤)</sup> .

ومن أراد أن يكون الشئ مجهولاً من وجه ، ومعلوماً من وجه مذكراً ، فهو متجاوز ، ولا منازعة معه في غير الإطلاق والعبارة . والحق ما ذكره القاضي .

ثم انفق المتكلمون على امتناع العلم بوجود شئ ، والجهل بوجود ذلك الشئ وأن يكون الشئ مجهولاً من جهة ما كان معلوماً . وهذا إنما يتم تحقيقه أن لو اتحدت جهة العلم والجهل من القوة والفعل ؛ بأن يكون معلوماً مجهولاً بالفعل ، أو بالقوة .

وأما إن اختلفت الجهتان ؛ فلا يمتنع أن يكون الشئ معلوماً بالقوة ، مجهولاً بالفعل مع اتحاده ؛ وذلك كما إذا علمنا علماً كلياً عاماً ؛ أن كل اثنين فهو زوج ، وانفق أن كان ما في يد زيد أثنان فقد علمنا كونه زوجاً بالقوة ؛ لدخوله تحت عموم القضية الكلية .

وإذا جهلنا اثنيته ؛ فقد جهلنا كونه زوجاً بالفعل ؛ فالعلم به بالقوة ؛ للعلم بالقضية الكلية . والجهل به بالفعل ؛ للجهل بالقضية الجزئية .

(١) انظر المختصر للرازي من ٧٠ - ٧١ والموافق للإيجي من ١٤٥ .

(٢) في ب (بأخر زائد على معلومه فالمعلوم)

(٣) في ب (فلذا) قال شيخنا أبو الحسن الأمشي .



## الفصل السابع

### فى امتناع وجود علم لا معلوم له<sup>(١)</sup>

الرب

وقد اتفق العقلاء على امتناع وجود علم لا معلوم له

وخالفهم أبو هاشم<sup>(٢)</sup> : فى العلم المتعلق بالمستحيلات ؛ طردا لتحديد الشيء بأنه المعلوم ، فقال : العلم بامتناع اجتماع الضدين ،<sup>(٣)</sup> وانتفاء شريك الإله<sup>(٤)</sup> - تعالى - ، وامتناع كون الجزء مساويا للكل ، ونحو ذلك ؛ علم لا معلوم له . مع موافقته على تعلق العلم بالمستحيلات ، وكوننا عالمين بها . فقد وافق فى المعنى ، وخالف فى اللفظ ؛ فإنه لا معنى لكونها معلومة غير تعلق العلم بها . وإلا فكيف يتصور وجود علم لا معلوم له ؟ مع أن العلم والمعلوم من قبيل المتضايقين اللذين لا تعقل لكل واحد منهما إلا مع تعقل الآخر .

ولو ساء ذلك ؛ لساء القول بوجود معلوم بلا علم ولا عالم ، ووجود علم ولا عالم ، وذكر ولا مذكور ، وقدرة ولا مقدور ، إلى غير ذلك ؛ ولم يقل به قائل . وكل ما يتخيل فى منع الإنفكاك فى هذه الصور ؛ فهو لازم فيما نحن فيه .

وقد قيل فى إبطاله أيضا ؛ أن العلم باستحالة اجتماع الضدين ؛ علم بالضدين ؛ وهما معلومان . والعلم باستحالة وجود شريك الباري - تعالى - علم بوجود الباري ؛ وهو معلوم . وكذا العلم بكل استحالة لا بد وأن يكون العلم فيها متعلقا بمعلوم ؛ فإطلاق القول بأن علما لا معلوم له محال ؛ لكنه<sup>(٥)</sup> مبنى على القول بأن كل أمرين لا يتصور<sup>(٦)</sup> العلم بأحدهما<sup>(٧)</sup> ، مع الجهل بالآخر ؛ فالعلم بهما واحد ؛ وقد عرف<sup>(٨)</sup> ما فيه .

ثم لو قال أبو هاشم : المراد بهذا الإطلاق ؛ أنه ليس كل ما تعلق به العلم يكون معلوما ، كاستحالة لا غيرها ؛ لاندفعت هذه المؤاخاة اللفظية .

(١) انظر المحصل للرازي ص ٧١ - ٧٢ ، والمواقف للإيجى ص ١٤٧ ، ١٤٨ .

(٢) محمد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبالي (أبو هاشم) من شيوخ المعتزلة وإلى تنسب الطائفة (البهشية) ، له آراء انفرد بها ، وله مصنفات فى الاعتزال ، وكان أبوه شيخا للجبالية التى نسبت إليه . ولد ببغداد سنة ٢٤٧ هـ وتوفى بها سنة ٣٢٨ هـ . (وفيات الأعيان ٢ : ٥٢ ، الأعلام ٤ : ١٣٠) .

(٣) فى بـ (والشريك لله) .

(٤) فى بـ (ولكنه) .

(٥) فى بـ (يتصور) .

(٦) فى بـ (ياخر) .

(٧) فى بـ (معرفة) . انظر لـ ١٠ / بـ .

## الفصل الثامن

في محل العلم الحادث وأنه لا بقاء له<sup>(١)</sup>

أما محل العلم :

فاعلم أن العلم ينقسم : إلى ما يتعلق بالكنيات : وهي المعاني المشتركة بين الجزئيات المجردة عن المخصصات<sup>(٢)</sup> الموجبة للتشخيص : كالعلم بحقيقة الجسم من حيث هو جسم ، وهو ما يصلح لاشتراك الأجسام المشخصة فيه . وإلى العلم بالجزئيات التي لا يصلح معناها لاشتراك كثيرين فيها : كالعلم بهذا الجسم وهذا الجسم ، ونحوه . فما كان من القسم الأول :

فقد قالت الفلاسفة إن محله النفس<sup>(٣)</sup> . وسيأتي تحقيق معنى النفس فيما بعد . وما كان من القسم الثاني :

فمحله قوى جسمانية قائمة بأجزاء خاصة بالبدن ، وتلك القوى منقسمة إلى ظاهرة ، وإلى<sup>(٤)</sup> باطنة :

فأما القوى الظاهرة : فهي الحواس الخمس الظاهرة وهي : السمع ، والبصر ، والشم ، والذوق ، واللمس<sup>(٥)</sup> .

فالسمع : عبارة عن [ قوة<sup>(٦)</sup> مرتبة في عصبية سطح الدماغ<sup>(٧)</sup> بصماخ<sup>(٨)</sup> الباطن من الأذن<sup>(٩)</sup> ] . من شأنها إدراك ما يتأدى / إليها من الأصوات الحادثة بواسطة تموج الهواء .

والبصر : فعبرة عن قوة مرتبة في العصبية المعجوفة من العين من شأنها إدراك ما يتطبع في الرطوبة الجليدية من أشباح الأجسام ذوات الألوان المضيئة ، والمستنيرة بواسطة الأجسام الممتعة .

(١) انظر التمهيد للآفلاكي من ٣٦ - ٣٨ وأصول الدين للبيضاوي من ٩ ، ١٠ ، ١١ والمواقف للإيجي من ١٤٨ وشرح المقاصد للفتاوي من ١/ ١٧٣ .

(٢) أي بد ( المخصصات ) .

(٣) انظر الإشارات والتشبيهات لأين مينا القسم الثاني - القمط الثالث من ٣٠٥ وما بعده .

(٤) إلى ( نائمة من ب )

(٥) انظر المواقف من ١٤٣ .

(٦) في أ ( قوى ) .

(٧) في ب ( من الأذن ) .

والشم : فعبرة عن قوة مرتبة في زائدتي مقدم الدماغ ، من شأنها إدراك ما يتأدى إليها من <sup>(١)</sup> الرائحة بواسطة الهواء المستنشق .

والذوق : فعبرة عن قوة منبثة في العصبية المنبسطة على السطح الظاهر من اللسان ، من شأنها أن <sup>(٢)</sup> تدرك ما يرد عليه من الطعوم ، بتوسط ما فيه من الرطوبة الغذائية .

واللمس : فعبرة عن قوة منبثة في كل البدن من شأنها <sup>(٣)</sup> إدراك ما يتفعل عنه <sup>(٤)</sup> البدن من الكيفيات الملحوسة .

وأما القوى الباطنة <sup>(٥)</sup> : فهي خمس أيضا : وهي الحس المشترك والمصورة ، والمتخيلة ، والوهمية ، والحافظة .

أما الحس المشترك : فعبرة عن قوة مرتبة في مقدم التجويف الأول من الدماغ ، من شأنها إدراك ما يتأدى إليها من الصور المنطبعة في الحواس الظاهرة .

وأما المصورة : فعبرة عن قوة مرتبة في مؤخر التجويف الأول من الدماغ ، من شأنها حفظ ما يتأدى إلى الحس المشترك من الصور .

وأما المتخيلة : فعبرة عن قوة مرتبة في مقدم التجويف الأوسط من الدماغ ، من شأنها <sup>(٦)</sup> الحكم على ما في المصورة بالاتفاق والافتراق .

وأما الوهمية : فعبرة عن قوة مرتبة في مؤخر التجويف الأوسط من الدماغ ، من شأنها <sup>(٧)</sup> إدراك المعاني الغير <sup>(٨)</sup> محسوسة من المعنى المحسوس <sup>(٩)</sup> : كالمعنى الذي تدركه الشاة من الذئب موجبا لغرتها عنه .

وأما الحافظة : فعبرة عن قوة مرتبة في التجويف الأخير من الدماغ من شأنها حفظ ما أدركته الوهمية .

وزعم بعض متفلسفة المشأخرين أن المدرك للكليات والجزئيات : إنما هو النفس والقوى الظاهرة والباطنة غير مدركة ؛ بل آلة في إدراك النفس لهذه المدركات .

(١) ساقط من ب .

(٢) من أول ( أن تدرك ما يرد عليه من الطعوم ) . ساقط من ب .

(٣) في ب ( منه ) .

(٤) انظر الإشارات لابن سينا ج ٢ ص ٢٤٦ - ٢٥٨ .

(٥) من أول ( الحكم على ما في المصورة ) . ساقط من ب .

(٦) في ب ( المحسوسة من المعاني المحسوس ) .

وأما أصحابنا : فالبينة المخصوصة عندهم غير متوسطة كما يأتي ؛ بل كل جزء من أجزاء بدن الإنسان إذا قام به إدراك أو علم ؛ فهو مدرك عالم به ، وهل ذلك مما يقوم بالقلب أو غيره؟ فمما لا يجب عقلا ، ولا يمتنع . لولا دلّ الشرع عليه بقوله - تعالى - : ﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ ۙ ﴾<sup>(١)</sup> . وقوله : ﴿ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ / آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۙ ﴾<sup>(٢)</sup> . وقوله : ﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ ۚ الْفَرَّانُ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ۙ ﴾<sup>(٣)</sup> .

وأما الكلام على وجود النفس وكونها مدركة المكليات دون الجزئيات : فسيأتي فيما بعد .

### وأما أن العلم غير باق :

فمما اختلف فيه أيضا :

والذي عليه إجماع المعتزلة : بقاء العلوم الضرورية والمكتسبة التي لا يتعلق بها التكليف . وأما العلوم المكتسبة المكلف بها : فقد قال الجبائي<sup>(٤)</sup> : إنها غير باقية . وإلا كان المكلف بها حال بقائها غير مطيع ، ولا عاص ، ولا مشاب ، ولا معاقب ؛ مع تحقق التكليف ؛ وهو خلاف أصلهم في لزوم<sup>(٥)</sup> الثواب والعقاب على ما كلف به بتقدير الفعل أو الترك ، حتى إنه طرد ذلك في كل عرض مقدور يتعلق به التكليف .

وخالفه أبو هاشم في ذلك . وأوجب بقاء العلوم مطلقا .

وأما أصحابنا : فإنهم قضوا باستحالة بقائها لكونها أعراضا . وسيأتي تحقيق ذلك في استحالة بقاء الأعراض إن شاء الله تعالى<sup>(٦)</sup> .

(١) سورة ق ٢٧/٥٠ .

(٢) سورة الحج ٤٦/٢٢ .

(٣) سورة محمد ٢٤/٤٧ .

(٤) محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد الجبائي ، البصري ، المعتزلي (أبو علي) متكلم ، مفسر ولدي يحيى بخورستان سنة ٢٣٥ هـ . واليه نسب الطائفة الجبائية . كان أستاذا للأشعري قبل تحوله عن مذهب المعتزلة . توفي بالبصرة سنة ٣٠٣ هـ . (وفيات الأعيان ٣/٣٩٨ ، البداية والنهاية ١١/١٢٥ ، الأعلام ٧/١٣٦) .

(٥) في ب (إن) .

(٦) انظر الجزء الثاني من الأبكار ٤١/ب .

## الفصل التاسع

### في أضداد العلم الحادث وأحكامها<sup>(١)</sup>

وأضداد العلم الحادث : الجهل ، والشك ، والظن ، والغفلة ، والذهول ، والنوم ، والتفطر ، والموت .

أما الجهل : فقد يطلق على بسيط ومركب<sup>(٢)</sup> :

أما البسيط : فهو عدم العلم فيما من شأنه أن يكون عالما<sup>(٣)</sup> ، لاعدم العلم عطلقا ، وإلا لوصفت الجمادات بكونها جاهلة ؛ إذ هي غير عالمة . وعلى هذا : فالجهل بهذا الاعتبار إثبات عدم ، لا أنه صفة إثبات .

والفرق بين الأمرين ظاهر .

وعلى هذا ، فلا يخفى أن التقابل وامتناع<sup>(٤)</sup> الجمع بين العلم والجهل بهذا الاعتبار ؛ لذاتيهما ، لا لأمر خارج عنهما . وبه يظهر إحالة قول من أخرج الجهل بهذا الاعتبار عن أضداد العلوم ، إلا أن يشترط في الضد أن يكون ذاتا .

وأما الجهل المركب : فقد قيل فيه : إنه عبارة عن اعتقاد المجهول على خلاف ما هو عليه . لا على خلاف كونه مجهولا . وإلا لخرج عن كونه مجهولا ؛ بل على خلاف ما اعتقد به ؛ وهو غير شديد ؛ لما فيه من تعريف الجهل بالمجهول ، وهو أخفى من الجهل ؛ لكونه مشتقا منه .

فالأولى فيه أن يقال : الجهل : هو اعتقاد المعتقد على خلاف ما المعتقد عليه في نفسه . ولا يخفى أن لفظ المعتقد يعم الموجود والمعدوم الذي ليس بشئ ؛ فكان أولى من لفظ الشئ .

وهذا مما لا خلاف في كونه ضدا للعلم .

(١) انظر شرح المقاصد للفتاوانى ١/١٦٩ ، ١٧٠ .

(٢) انظر المراقب للإيجى ١٤٢ ، ١٤٣ .

(٣) في ب (له العلم) .

(٤) في ب (بامتناع) .



### وأما أحكام الجهل :

ل ١٣/١

فمنها : أنه غير مقدور التخصيل للعبد بنظر واستدلال ، وسواء كان بسيطاً ، أو مركباً ؛ فإن النظر إن كان صحيحاً ، فهو يتضمن العلم لا الجهل . وإن لم يكن صحيحاً فلا<sup>(١)</sup> يتضمن الجهل كما يأتي ؛ بل المقدور بالنظر والاستدلال رفعه<sup>(٢)</sup> بأن يحاول الناظر<sup>(٣)</sup> نظراً صحيحاً يقضي به إلى العلم الذي هو ضده ؛ فيرتفع .

فإذن جهل العبد حاصل له بخلق الله - تعالى - له ذلك من غير نظر واستدلال . وزعم بعض الناس : أنه لا قدرة لله - تعالى - على خلق الجهل ؛ لأنه عالم بجميع مقدراته ؛ فلو كان قادراً على فعل الجهل لغيره ؛ لكان عالماً به<sup>(٤)</sup> ، وخرج الجهل عن كونه جهلاً ، أو كان عالماً بما هو جاهل به ؛ وهو ممتنع .

وهو غير سديد ؛ فإن من فعل الجهل لغيره لا يلزم أن يعود إليه حكمه حتى يكون جاهلاً به . فإنما يعود حكمه إلى من هو قائم به ؛ بل الفاعل له يكون عالماً به على ما هو عليه من كونه جهلاً . ومن علم الجهل على ما هو عليه ؛ لا يكون جاهلاً . ثم لو عاد إلى الله - تعالى - حكم الجهل بسبب خلقه الجهل في العبد حتى يوصف بكونه جاهلاً ؛ لعاد إليه حكم الغفلة ، والسهو ، والعجز ؛ بسبب خلقه لذلك في العبد باتفاق المصلحين . ووصف بكونه غافلاً ، وساهياً ، وعاجزاً ؛ وهو ممتنع .

وأما حكم الجهل في جواز تعلق الواحد منه بمجهولين ، وجواز الجهل بشئ واحد من وجه دون وجه ، واختلاف الجهالات ، وتمائلها وامتناع وجود جهل لا مجهول له ، وامتناع بقائه وتعين محله ؛ فعلى ما سبق في العلم<sup>(٥)</sup> الحادث . والاختلاف في كل مقام كالاختلاف في العلم ، والاحتجاج كالاحتجاج في المزيف والمختار . ومن أحكامه أن الجهل هل هو مثل العلم أم لا ؟

أما الجهل البسيط : فلا خلاف في كونه ليس مثلاً للعلم ؛ فإن عدم الشئ لا يكون مثلاً لذلك الشئ .

(١) في ب (فإنه)

(٢) في أ (يرفعه)

(٣) في ب (النظر)

(٤) ساقط من أ .

(٥) انظر ل ٨/١ وما بعدها .

وأما الجهل المركب : فذهب كثير من المعتزلة - إلى كونه مثلاً للعلم ؛ فإن من اعتقد كون زيد في الدار مثلاً ، ولم يكن زيد فيها ، وبقي على ذلك الاعتقاد حتى وجد زيد في الدار ؛ فإن اعتقاده الأول الموصوف<sup>(١)</sup> بكونه جهلاً<sup>(٢)</sup> . من جنس اعتقاده الثاني مع كونه علماً ، وما به الافتراق من كون زيد في الدار في إحدى الحالتين ، وعدمه في الأخرى ؛ فامر خارج غير موجب للاختلاف بين الاعتقادين ، وقد أجمعوا على أن اعتقاد المنقّل للشيء على وفق ما هو عليه مثل للعلم<sup>(٣)</sup> .

وذهب أصحابنا : إلى إمتناع المماثلة بين العلم والجهل بهذا الاعتبار ، محتجين على ذلك بأن الجهل لو كان مماثلاً للعلم<sup>(٤)</sup> ، لجاز على كل واحد منهما ما جاز على الآخر<sup>(٥)</sup> . ومن صفات العلم جواز حصوله بالنظر الصحيح ، وذلك غير متصور في الجهل بالانفاق ؛ فلا يكون مثلاً للعلم ؛ فإن<sup>(٦)</sup> من حكم المثليين : أن ما جاز على أحدهما يكون جائزاً على الآخر . وعلى هذا فقد بطل أن يكون اعتقاد كون زيد في الدار - وهو فيها - مماثلاً<sup>(٧)</sup> لاعتقاد كونه فيها قبل ذلك .

وأما الشك :

فقد اختلف في كونه معني ، وفي كونه مقرباً .

فقال أبو هاشم : في قول : إنه عبارة عن عدم العلم .

وهو باطل بانتفاء العلم عن الجمادات ؛ فإنه ليس بشك ؛ وإن أضيف إليه عدم العلم فيما من شأنه أن يكون<sup>(٨)</sup> له العلم<sup>(٩)</sup> ؛ فيبطل بالظان إثبات أمر ، أو نفيه ، فإنه غير عالم بالنفي ولا بالإثبات ؛ وليس شاكاً . وينتقض أيضاً بالنائم والغافل ؛ فإنه غير عالم مع كونه قابلاً للعلم ؛ وليس شاكاً .

وقال في قول آخر : إن الشك عبارة عن اعتقادين متعاقبين لا يتصور الجمع

بينهما ؛

(١) في ب (بالجهل)

(٢) في ب (العلم)

(٣) في ب (فالمثلان ما اشتركا في بعض صفات النفس ، ويلزم من ذلك الإشتراك في أهم الصفات) .

(٤) في ب (لأن)

(٥) في أ (مثلاً)

(٦) في ب (يقوم به)

وهو باطل . بما إذا اعتقد أمراً ؛ فإنه حالة اعتقاده جازم بمعتقده ، غير شك فيه . وإذا زال ذلك الاعتقاد باعتقاد نقيضه . فحالة اعتقاده الثاني ، هو أيضاً غير شك ؛ لكونه جازماً بمعتقده ؛ فكل واحد من الاعتقادين هو جازم به وليس يتساك ، وليس بين الاعتقادين حالة فاصلة يمكن أن يكون شاكاً فيها . وإن <sup>(١)</sup> كان <sup>(٢)</sup> بينهما حالة يمكن أن يكون الشك فيها ؛ فليس الشك هو ما ذكر من الاعتقادين ؛ بل أمر آخر غيرهما .

وقال أصحابنا : الشك معنى مفرد .

وعبر عنه القاضي أبو بكر <sup>(٣)</sup> بقوله : إنه <sup>(٤)</sup> عبارة عن استواء معتقدين في نفس المستريب ، مع قطعة أنهما لا يجتمعان .

وهذه العبارة غير سليمة ؛ فإنه وصف كل واحد من الأمرين المتقابلين بكونه معتقداً . ومن ضرورة كونه معتقداً ، تعلق الاعتقاد الجازم به <sup>(٥)</sup> ؛ وذلك مع الاسترابة محال . وأيضاً : فإن استواء المعتقدين في نفس المستريب : إما في نفس الاعتقاد ، أو في الشك ، أو غيره .

فإن كان في نفس الاعتقاد ؛ فإما أن يكونا معاً ، أو على التعاقب .

الأول : محال ؛ إذ هما لا يجتمعان .

والثاني : ففيه عود إلى قول أبي هاشم ؛ وقد عرف ما فيه .

وإن كان في الشك ؛ ففيه تعريف الشك بالشك ؛ وهو ممتنع .

وإن كان في غير الشك ؛ فاستواء المعتقدين في غير الشك لا يلزم أن يكون شكاً ؛ كاستواء المعتقدين في الإمكان ، أو غيره من الصفات .

وقال أبو المعالي <sup>(٦)</sup> : الشك هو الاسترابة في معتقدين نفياً وإثباتاً ، وهو من النمط الأول ؛ حيث إنه جمع بين الاعتقاد والاسترابة ، بالنسبة إلى شيء واحد ؛ وهو محال .

ثم إن الاسترابة في المعتقدين : إما أن تكون هي نفس / الشك ، أو غيره .

فإن كان الأول ؛ ففيه تعريف الشك بالشك .

(١) في يه ( وإذا كانت ) .

(٢) في ب ( بأنه ) .

(٣) حافظ من يه .

(٤) انظر الإرشاد ص ٥٥ .

وإن كان الثانى : فلا بد من تمييز الشك عن الاستراية : ولا سبيل إليه .

فالأقرب فى ذلك أن يقال : الشك هو القضاء بإمكان أمرين متقابلين ، لا ترجح لوقوع أحدهما على الآخر فى النفس .

وهو نضاد للعلم : لاستحالة كون الشخص عالما بشئ ، وشاكاً فيه من جهة واحدة .

وأما أحكام الشك :

فمنها<sup>(١)</sup> أنه لا بد وأن يتعلق بأمرين : إذ هو تجويز أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر ، ولو قدر أمران يمتنع وقوع الشك<sup>(٢)</sup> فى أحدهما دون الآخر ، أو يتصور وقوع الشك فى أحدهما دون الآخر ، فالخلاف فى جواز تعلق الشك الواحد فيه<sup>(٣)</sup> بالأمرين<sup>(٤)</sup> ، كالخلاف فى العلم ، والاحتجاج كالاختجاج .

ومنها :<sup>(٥)</sup> أنه قد يقع<sup>(٦)</sup> ضروريا ، غير مكتسب للعبد ودفعه<sup>(٧)</sup> يقع مكتسبا ، والخلاف فى كونه مخلوقا له<sup>(٨)</sup> ، كالخلاف فى الجهل .

ومنها : أنه لا يبعد أن يكون مأمورا به فى الخروج الاجتهادية .

وأما الشك فى الله - تعالى - فقد قال الأستاذ أبوبكر ، وأبو هاشم<sup>(٩)</sup> لا يمتنع<sup>(١٠)</sup> أن يكون مأمورا به ، بناء على أن النظر فى معرفة الله - تعالى - واجب . وذلك لا يتم فى العادة دون سابقة الشك ، وما لا يتم الواجب إلا به ، فهو واجب .

ومتهم من خالف فى ذلك : لجواز وقوع النظر عقلا من غير سابقة شك ، ويشقير امتناع خلط النظر عن سابقة الشك ، فليس كل ما يتوقف عليه المأمور يكون مأمورا ، لجواز أن لا يكون مقدورا<sup>(١١)</sup> : كالحياة .

ويتقدير أن يكون مقدورا ، فلا يكون مأمورا ، لجواز أن لا يكون<sup>(١٢)</sup> حسنا . والشك فى الله - تعالى - ليس بمقدور ولا حسن عنده : فلا يكون مأمورا .

والواجب أن يقال : إن أريد بالشك ابتداء حصوله : فهو غير مأمور ؛ لكونه غير مقدور .

(١) من أول ( ففتها أنه لا بد وأن يتعلق بأمرين . . . ) ساقط من ب .

(٢) فى ب ( فى الأمرين ) .

(٣) فى ب ( وقد ) .

(٤) فى ب ( قد يكون ) .

(٥) انظر الشامل من ١٢١ .

(٦) فى ب ( للرب تعالى ) .

(٧) من أول ( مقدورا كالحياة . . ) ساقط من ب .

(٨) فى ب ( أنه لا يمتنع ) .

وإن أريد به دوام الشك : فلا يصح أن يكون مأمورا ؛ إذ هو مقدور الإزالة بالنظر ، والإبقاء بترك النظر ، ووقوع النظر ، وإن أمكن عقلا من غير سابقة دوام الشك ، فالعادة على خلافه<sup>(١)</sup> . والحسن والقبح فليس من الصفات الذاتية على ما سيأتي<sup>(٢)</sup> ؛ فلا يكون ذلك مانعا من الأمر .

والقول بملازمة كون الشك في الله - تعالى - مأمورا به ، للأمر بمعرفته بناء على أن ما لا يتم الواجب إلا به ؛ فهو واجب ؛ فهو حق على<sup>(٣)</sup> ما سيأتي<sup>(٤)</sup> .  
وأما الظن :

فعبارة عن ترجيح أحد ممكنين متقابلين في النفس على الآخر ، وهو أيضا : ضد العلم ؛ لاستحالة اجتماع العلم والظن ، من جهة واحدة بالنسبة إلى شيء واحد .

وهو لامحالة متعلق بأمرين مع اتحاده ، كما في الشك وإن كان أحدهما<sup>(٥)</sup> راجحا/ وهو<sup>(٦)</sup> منقسم إلى : مقدور ، وغير مقدور للعبد كما في العلم ، والحكم في جواز تعلقه مع اتحاده بأمرين يمكن تقدير الظن بأحدهما ، مع عدم الظن بالآخر ، أو يمتنع ، والخلاف في ذلك ؛ فكما<sup>(٧)</sup> سبق في العلم<sup>(٨)</sup> :

فإن منه ما لا يمتنع أن يكون مأمورا به ؛ كالظنون في المجتهدات .

ومنه ما لا يكون مأمورا به ؛ كالظن بنقيض الحق .

وقد قال أصحابنا : إن الظنون أجناس مختلفة .

فمنها : ما هو<sup>(٩)</sup> أجلي بحيث يكون قريبا من القطع .

(١) في ب ( قال شيخنا أبو الحسن الأمدى : والحق ما ذهب إليه الأستاذ أبو بكر فإنه وإن لم يكن عقلا وقوع النظر من غير سابقة الشك ، فالعادة على خلافه والشك مقدور ، ولهذا يمكن زواله بالنظر الصحيح المقتضي إلى العلم وإيقاؤه بتقدير ترك النظر .

وعلى هذا : فلا يمتنع أن يكون مأمورا به . فإذا إن عني به دوام الشك ، وأما إيقاؤه فتغير مقدور ، فلا يكون مأمورا به على ما يأتي .

(٢) انظر ل ١٧٥ / أ وما بعدها . (٣) في ب ( على ما يأتي بعد إن شاء الله - تعالى ) - انظر ل ٣٠ / ٢ .

(٤) في ب ( الآخر ) . (٥) في ب ( أو غير ) .

(٦) في ب ( كما ) . (٧) انظر ل ٥ / أ .

(٨) في ب ( ما يكون ) .



ومنها : ما هو أخفى بحيث يكون قريبا من الشك .

ومنها : ما هو متوسط بين الرتبين .

ويمكن أن يقال : إنها من جنس واحد نظرا إلى اشتراكها فيما ذكرناه في حد الظن وما به الاختلاف ، فراجع إلى أمور عرضية لا توجب الاختلاف في الحقيقة . ولا يمكن أن يقال باتحاد الحقيقة . وعود الاختلاف إلى كثرة أعداد الظن في الجلى ، واتحاده في الخفى - ولا كان الظان بمظنون واحد ، فلأنه يظنون متعددة معا ، وذلك محال ؛ لأنّ الظنون إن كانت متماثلة : فالمتماثلة أعداد على ما يأتي . والأعداد لا تجتمع ، وقد قيل بالاجتماع .

وإن لم تكن متماثلة : فهي مختلفة ، والمختلفات : إما أعداد ، أو لا .

فإن كانت أعدادا : فلا تجتمع<sup>(١)</sup> أيضا ، وقد اجتمعت .

وإن لم تكن أعدادا : فقد قيل إنها مختلفة ، والاختلاف مع اتحاد الحقيقة .

وأما الغفلة ، والذهول ، والنسيان :

وإن اختلفت عباراتها ، فيقرب أن يكون المعنى متحدا ، ومعناها ضد العلم ؛ لاستحالة الجمع .

وحكم هذه الأعداد في جواز تعلقها بمتعلقين ، أو بمتعلق واحد ؛ كالحكم في العلم ، والاختلاف كالاختلاف .

لكن اتفق المحققون على امتناع كون الغفلة مقدورة للبشر ، فإن شرط وقوع المقدور بالقدرة : أن يكون مرادا مقصودا . والقصد إلى الشيء يناقض الذهول ، والغفلة عنه .

وإذا ثبت أن الغفلة غير مقدور عليها للعبد ، - وهي ضد للعلم المكتسب بالمقدور - ، فقد بطل قول المعتزلة : بأن القدرة على أحد الضدين ، تكون قدرة على الضد الآخر . اللهم إلا أن يفسروا الضد بمعنى ثبوتى ، ويمنعوا كون الغفلة والذهول معنى كما ذهب

(١) في ب (فإن كان أعدادا لا تجتمع) .

إليه بعض البصريين من المعتزلة<sup>(١)</sup> فيلزمهم أن لا ينتفى العلم بطريان الغفلة ، لأنها ليست ضدًا للعلم ، والعلم وجميع الأعراض فلا تنفي عندهم إلا بطريان الصد عليها .  
وأما التوم :

فهو أيضًا ضد للعلم ؛ لاستحالة الجمع بينهما .

(١) ينقسم المعتزلة إلى فرعين رئيسين : (أ) فرع النضرة (ب) فرع بغداد ، وهم جميعا يتفقون في الأصول ، وإن اختلفوا في تفاصيل المذهب .

(أ) ومن أشهر رجال فرع النضرة :

- ١ - وأصيل بن عطاء ، رئيس المعتزلة ومؤسس المذهب ت ١٢١ هـ .
- ٢ - عمرو بن عبيد ، شريك وأصيل في تأسيس فرقة الاعتزال ت ١٤٣ هـ .
- ٣ - أبو الهذيل العلاف ت ٢٣٥ هـ .
- ٤ - إبراهيم بن سيار النظام ت ٢٣١ هـ .
- ٥ - جعفر بن عباد النخعي ت ٢٢٠ هـ .
- ٦ - هشام القوطي ت ٢٢٨ هـ .
- ٧ - عباد بن سليمان ت ٢٥٠ هـ .
- ٨ - أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ ت ٢٥٦ هـ .
- ٩ - أبو يعقوب الشحام ت ٢٢٠ هـ .
- ١٠ - أبو علي الجاني ت ٣٠٣ هـ .
- ١١ - أبو هاشم الجاني ت ٣٢٢ هـ .
- ١٢ - أبو عبد الله البصري ت ٣٦٩ هـ .
- ١٣ - عبد الله بن عثمان .
- ١٤ - القاضي عبد الجبار الهمزاني ت ٤١٥ هـ .
- ١٥ - أبو الحسين البصري ت ٤٢٦ هـ .

ب - ومن أشهر رجال فرع بغداد :

- ١ - بشر بن المعتز - مؤسس فرع بغداد ت ٢١٠ هـ .
- ٢ - لقمان بن الأشعث ت ٢١٣ هـ .
- ٣ - أحمد بن أبي داود ، وزير العامون .
- ٤ - أبو موسى المبردار الملقب براهب المعتزلة ت ٢٢٦ هـ .
- ٥ - جعفر بن حرب ت ٢٢٦ هـ .
- ٦ - جعفر بن مشر ت ٢٣٤ هـ .
- ٧ - محمد بن عبد الله الإسكافي ت ٢٤٠ هـ .
- ٨ - أبو الحسين الخياط ت ٢٩٠ هـ .
- ٩ - أبو القاسم البلخي الكوفي ت ٣١٩ هـ .

### وأما النظر:

فهو مضاف للعلم بالمنظور فيه ؛ لأنَّ النظر لتحصيل / العلم بالمنظور فيه <sup>(١)</sup> ، وذلك لـ ١٥٤ / يستدعى عدم العلم بالمنظور فيه ؛ فإن طلب تحصيل الحاصل محال ، ومن حصل له العلم بالمنظور فيه بعد تمام نظره ، وأخذ فى ضرب آخر من النظر مع علمه بالمنظور فيه ، فليس مطلوبه <sup>(٢)</sup> العلم بالمنظور فيه ؛ إذ هو حاصل <sup>(٣)</sup> ، وتحصيل الحاصل محال ؛ بل مطلوبه كون المنظور فيه دليلاً ، وذلك لا يجامع النظر فيه .

وإن كان ذلك لتحصيل ما حصل بالنظر الأول ؛ فلا يتصور ذلك إلا مع الدَّهول عنه .

### وأما الموت <sup>(٤)</sup>:

فقد اختلف فيه قول أبى هاشم :

فقال تارة : إنه عبارة عن انتفاض النية المشروطة فى الحياة .

وعلى هذا : فلا يكون الموت عنده <sup>(٥)</sup> ضدًا للحياة <sup>(٦)</sup> ، وإن زالت به الحياة .

وقال تارة : إنه معنى مضاد للحياة .

وتردَّ بينهما فى قول آخر :

وعلى كل تقدير ، فلا يكون الموت ضدًا <sup>(٧)</sup> للعلم <sup>(٨)</sup> ؛ بل مؤيلاً لشرطه على القول الأول ، ومضاداً لشرطه على القول الثانى .

وقال أصحابنا : الموت معنى <sup>(٩)</sup> مضاد للعلم <sup>(١٠)</sup> .

أما أنه معنى : قيل عليه ما يدل على باقى الأغراض ، كما ستبينه بعد <sup>(١١)</sup> .

وأما أنه ضد للعلم : فلا استحالة الجمع بينهما ، ولا معنى لكونه ضدًا إلا هذا ، وسواء كان إستحالة الجمع بواسطة انتفاء الحياة ، أو لم يكن . ولا معنى للتراع فى العبارة .

(١) ساقط من ب .

(٢) فى ب (يطلب) .

(٣) فى ب (تحصيل) .

(٤) أنظر المواقف ص ١٤٠ .

(٥) فى ب (ضد الحياة عنده) .

(٦) فى ب (ضد العلم) .

(٧) فى ب (مضاد للعلم) .

(٨) أنظر ل ٣٩ / ب من الجزء الثانى وما بعده .

وهو غير مقصور للعبد ؛ لأن المقدور بالقدرة يستدعي وجود القدرة مع وجوده ، والموت والقدرة مما لا يجتمعان . خلافا للجبائي فإنه قال : هو مقدور للعبد . وخالف أصله : في أن القدرة على أحد المتضادين ، تكون قدرة على الضد الآخر ، حيث أنه جعل الموت مقدورا ، والحياة المضادة له غير مقدورة .<sup>(١)</sup>

وإذا عرفت أضداد العلم ، فاعلم أن الجهل البسيط منها لا يضاد الجهل المركب ، ولا الشك ، ولا الظن ، ولا النظر ، ولا النوم والغفلة ؛ فإنه لا يمتنع الجمع بينه وبينها ؛ ولكن يضاد الموت<sup>(٢)</sup> ، فإن الجهل البسيط على ما علم : عدم العلم فيما من شأنه أن يقوم به العلم ، وذلك غير متصور في حالة الموت<sup>(٣)</sup> .

وأما الجهل المركب : فلا يضاد الجهل البسيط ، ويضاد باقي أضداد العلم ، فهو أعم مضادة من الجهل البسيط .

أما مضادته للنوم ، والغفلة ، والموت ؛ فظاهر .

وأما مضادته للشك : فمن جهة أنه اعتقاد جازم لأحد المتقابلين .

والشك : تردد بين أمرين من غير جزم ، ولا ترجيح .

وأما مضادته للنظر : فمن جهة أن الناظر طالب ، والمعتقد مصمم جازم ، ولا طلب مع التصميم والاعتقاد الجازم بالمنظور فيه .

ويمكن أن يقال : إن الاعتقاد الجازم إذا كان جهلا ، فحرام ، لا يمتنع التشكك

١٥/ب معه / بتقدير التشكك ، بخلاف العلم ، فلا يبعد معه النظر لطلب العلم الذي لا يلحقه التشكك .

وأما الشك : فلا يضاد الجهل البسيط ، ولا النظر ؛ ولكن يضاد الجهل المركب على ما عرفت وباقي أضداد العلم .

أما مضادته للنوم ، والغفلة ، والموت ؛ فظاهر .

(١) زائد في ب ( قال شيخنا أبو الحسن الأملئي )

(٢) في ب ( الغفلة والنوم والموت ) .

(٣) في ب ( النوم والغفلة والموت ) .

وأما مضادته للظن : لأن الظن ترجيح أحد المتقابلين على الآخر فى النفس ، ولا ترجيح مع الشك .

وأما الظن : فلا يضاد النظر لتحصيل العلم الجازم ، ولا الجهل البسيط ، ويضاد باقى أضداد العلم .

أما الجهل المركب : فلتفاوتهما فى الجرم .

وأما الشك : فلتفاوتهما فى الترجيح .

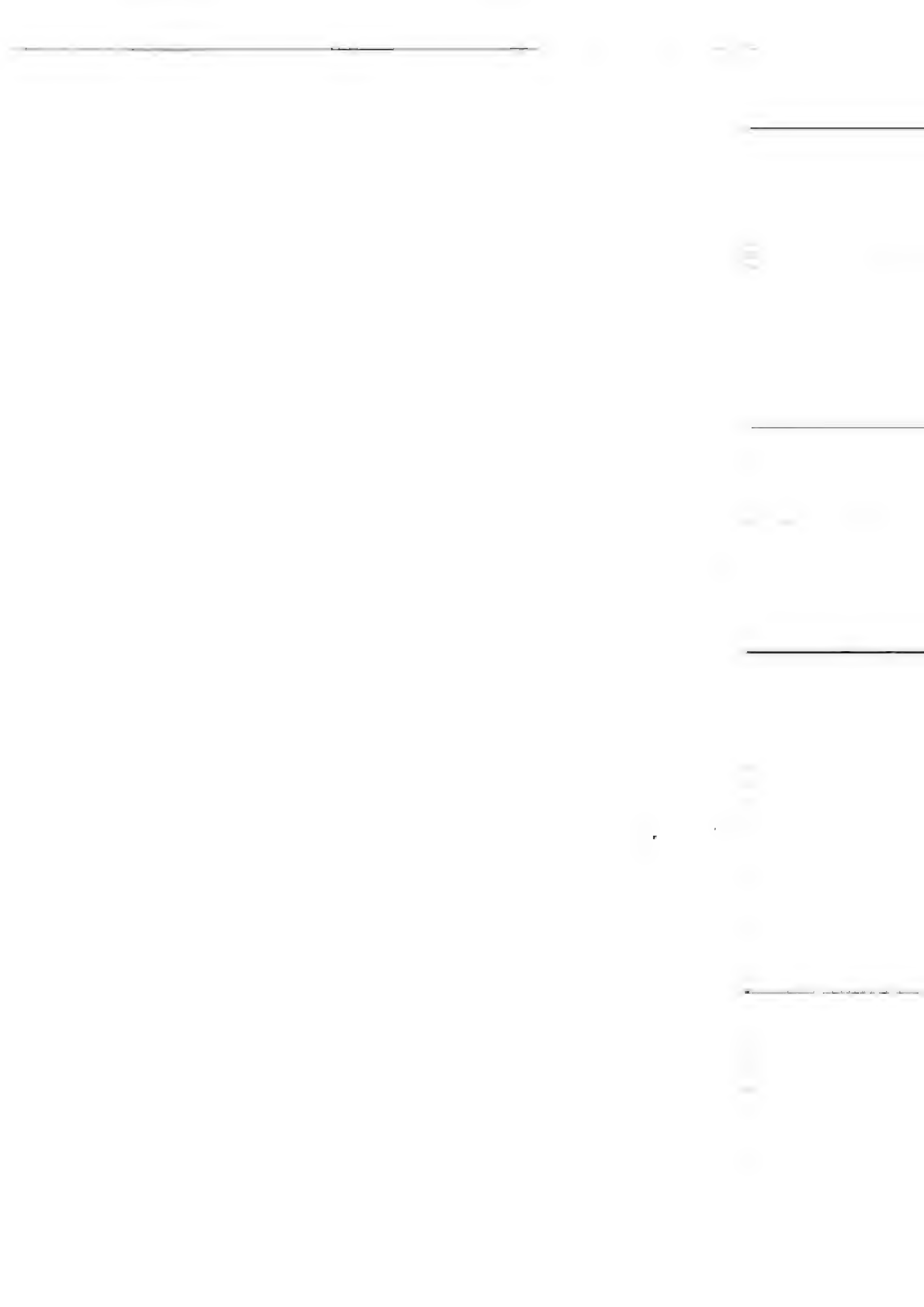
وأما النوم ، والغفلة ، والموت : فظاهر .

وأما النظر : فلا يضاد الجهل البسيط ، ولا الشك ، ولا الظن ، ويضاد ما عدا ذلك من أضداد العلم .

وأما النوم والغفلة : فمضادان لجميع أضداد العلم ، ولغيرها من القدرة والإرادة<sup>(١)</sup> سوى الجهل البسيط<sup>(٢)</sup> ؛ فهما أعم فى المضادة مما تقدم ذكره .

وأما الموت : فمضاد لجميع أضداد العلم أيضا ، ومضاد لكل صفة من شرطها الحياة ، فمضادته أعم من كل الأضداد .





## «القاعدة الثانية» في النظر وما يتعلق به

وتشتمل على ثمانية فصول :

الأول : في حقيقة النظر .

الثاني : في شرائط النظر .

الثالث : في أن النظر الصحيح يقضي إلى العلم ، وإثباته على منكره .

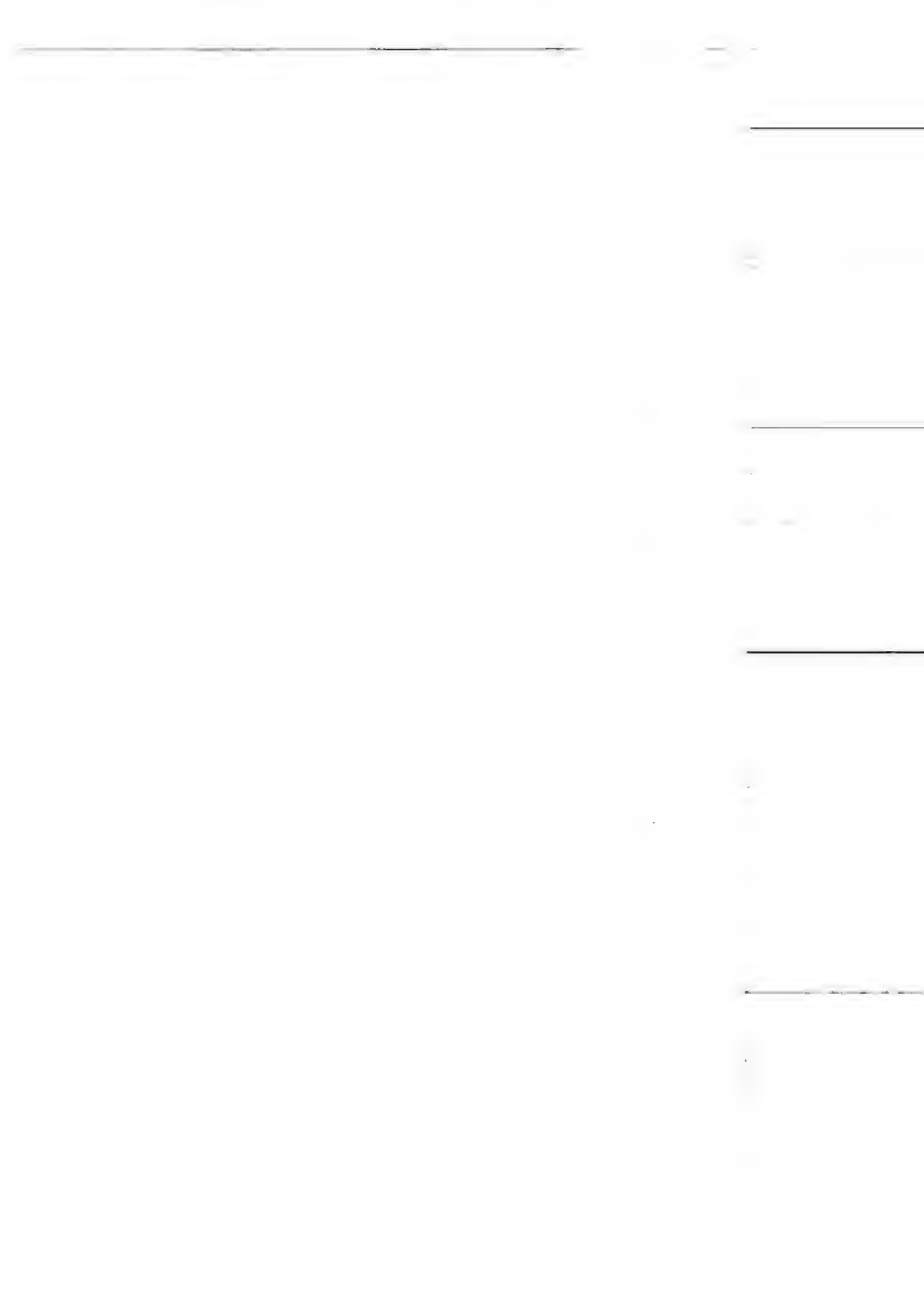
الرابع : في كيفية لزوم العلم بالمتطور فيه عن النظر الصحيح .

الخامس : في أن النظر القاصد لا يتضمن الجهل .

السادس : فيما قيل من أن النظر ينقسم إلى الجلي ، والحقى .

السابع : في أن النظر الصحيح المؤدى إلى معرفة الله - تعالى - واجب .

الثامن : في أول واجب على المكلف .



## الفصل الأول

### فى حقيقة النظر<sup>(١)</sup>

والنظر فى وضع اللغة : قد يطلق بمعنى الانتظار ، والرؤية ، والرافة ، والمقابلة ، والتفكر ، والاعتبار . كما يأتى تحقيقه فى مسألة الرؤية إن شاء الله - تعالى<sup>(٢)</sup> .

وأما فى اصطلاح المتكلمين : فالنظر موضوع لبعض مسمياته فى اللغة : وهو التفكير والاعتبار ؛ فالمعنى واحد . وإن كان اللفظ مختلفا .

وأقرب ما قيل فيه من العبارات : ما قاله القاضى أبوبكر : من أن النظر : هو الفكر الذى يطلب به من قام به علما ، أو غلبة ظن .

وقوله : هو الذى يطلب به من قام به علما ، أو غلبة ظن . شرح لمعنى الفكر ؛ فإنه لما قال : النظر هو الفكر . كأن سائلا سأل وقال : فما الفكر ؟

فقال : هو الذى يطلب به من قام به علما ، / أو غلبة ظن . وقد قصد بقوله : يطلب به : الاحتراز عن سائر الصفات المشروطة بالحياة ، وعن الحياة ؛ فإنه لو قال : هو الذى يطلب من قام به علما ، أو غلبة ظن . ولم يقل به ؛ لانتقض بسائر هذه الصفات ؛ فإنها قائمة بطلب العلم ، أو الظن ، وليست فكرا .

ويقوله : علما ، أو غلبة ظن ، تعميم القاطع ، والظنى .

ويرد عليه إشكالات أربعة :

الأول : أنه إذا كان النظر ، هو الفكر . فذلك الفكر : هو ما يطلب به العلم ، أو الظن ؛ فالنظر : يطلب به العلم ، أو الظن .

والظن المطلوب بالنظر ، ينقسم إلى : ما المظنون فيه على وفق الظن ؛ فيكون حقا . وإلى ما هو على خلافه ؛ فيكون جهلا ؛ ويلزم من ذلك أن يكون الجهل مطلوبا بالنظر ؛ وهو مستع .

(١) قارن بالمعنى للقاضى عبد الجبار ج ١٢ ص ٤ وما بعدها وشرح الأصول الخمسة له أيضا ص ٤٤ وما بعدها ، والنظر

الإرشاد للجوينى ص ٦ والمحصل للرازي ص ٢٣ والإحكام للأمدى ٨/١ ، ٩ ومنتهى السؤل له أيضا ٤/١ وشرح

المواقف ص ٨٢ - ٩٠ للجزائى وشرح المقاصد ص ٢٣ - ٢٥ للفتنزانى .

(٢) النظر ١/١٢٣ أ

الثاني : أن المطلوب إنما هو تحديد النظر مطلقا ، ومن المعلوم أن ما يطلب به العلم غير ما يطلب به الظن ؛ <sup>(١)</sup> لاستحالة الجمع بين <sup>(٢)</sup> كون الشيء الواحد موصلا إلى العلم ، والظن معا ؛ وهما داخلان تحت جنس النظر . وتحديد الشيء بذكر أقسامه ، وعد أنواعه مستنوع .

الثالث : أنه إذا كان الظن <sup>(٣)</sup> مطلوبا بالنظر ، فلا يخفى أن المفهوم من غلبة الظن يزيد على المفهوم من أصل الظن .

وعند ذلك : فيخرج عن الحد . النظر الذي يطلب به أصل الظن دون العلم ، وغلبة الظن ؛ فلا يكون الحد جامعيا .

الرابع : أن في الحد زيادة لا حاجة إليها . فإنه لو قال : النظر هو الذي يطلب به من قام به علما ، أو غلبة ظن . <sup>(٤)</sup> لقد كان كافيا عن <sup>(٥)</sup> إدراج الفكر فيه . <sup>(٦)</sup>

ويمكن أن يجاب عن الأول : بأن النظر <sup>(٧)</sup> من حيث هو ظن . أعم من كونه <sup>(٨)</sup> مخالفا للمظنون ، أو موافقا <sup>(٩)</sup> له . وهو إنما يطلب بالنظر ، من جهة كونه ظنا . وليس يجهل ، إلا من جهة كونه مخالفا للمظنون .

وعن الثاني : أن الحد المذكور إنما هو رسمي . والمذكور فيه إذا كان من الخواص المميزة له عما سواه ؛ كان صحيحا . والمحدود وإن كان هو النظر من جهة كونه نظرا ، وأنه مما يستحيل أن يطلب به العلم ، والظن معا ؛ فلا يخفى أن من خواصه انقسامه إلى : ما يطلب به العلم . وإلى ما يطلب به الظن ؛ فيكون صحيحا .

وعن الثالث : أن طلب العلم بالنظر ، وطلب الظن به ، وغلبة الظن من خواص النظر ، ولا يخفى أن الافتصار على ذكر بعض الخواص ، دون البعض ؛ غير موجب لفساد الرسم .

(١) قى ب (والاستحالة) .

(٢) قى ب (النظر) .

(٣) قى ب (لأن كافيا قى) .

(٤) رائد قى ب (قال شيخنا رحمه الله) .

(٥) قى ب (الظن) .

(٦) قى ب (موافقا للمظنون ، أو مخالفا له) .



وعن الرابع : أنَّ ذكر الفكر في الحدّ ، لم يكن لدخوله في الحدّ ؛ بل لبيان اتحاد مدلول النظر والفكر ، والحدّ<sup>(١)</sup> هو قوله : ما يطلب به من قام به<sup>(٢)</sup> علما ، أو غلبة / ظن<sup>(٣)</sup> . د / ١٦ ب

وأما نحن فالذى نختاره أن نقول :

النظر عبارة عن تصرف العقل في الأمور السابقة المناسبة للمطلوبات<sup>(٤)</sup> بتأليف وترتيب ؛ لتحصيل<sup>(٥)</sup> ما ليس حاصلا في العقل<sup>(٦)</sup> .

وهو منقسم : إلى ما علم فيه وجه دلالة الدليل على المطلوب ؛ فيكون صحيحا ، وإلى ما ليس كذلك ؛ فيكون فاسدا

وما ذكرناه من الحد فيعم القسمين ، ويعم الموصّل إلى التصوّر والتصديق ، والقاطع والظنّي على اختلاف أقسامه .

(١) في ب (قال الحد) .

(٢) سقط من ب .

(٣) زائد في ب ( قال شيخنا أبو الحسن الأمدى )

(٤) في ب ( للمطلوب ) .

(٥) في ب ( بتحصيل ) .

(٦) انظر الأحكام ٩/١ حيث يعرف النظر قائلا ( النظر عبارة عن التصرف بالعقل في الأمور السابقة بالعلم والظن ؛ المناسبة للمطلوب بتأليف خاص ، قصد التحصيل ما ليس حاصلا في العقل ) ، وانظر أيضا متبهي السؤل ٤/٦

## الفصل الثاني في شرائط النظر<sup>(١)</sup>

وشرائط النظر:

منها ما يعم النظر الصحيح، والفاسد:

ومنهما ما يخص الصحيح دون الفاسد.

فأما الشروط العامة: فالعقل، وانتفاء أضداد النظر<sup>(٢)</sup>.

أما اشتراط العقل: فلتعذر النظر دونة، وتحقيق ذلك يتوقف على بيان معنى العقل، وحقيقته؛ فنقول: اعلم أن اسم العقل: قد يطلق باعتبارات متعددة في الاصطلاحات:

فأما في اصطلاح الفلاسفة<sup>(٣)</sup>:

فقد يطلق بإزاء الماهية المجردة عن المادة وعلائقها، ولم يتحاشوا من إطلاق اسم العقل - بهذا الاعتبار - على الباري - تعالى - وعلى المعلول الصادر عنه، والعيادة المجردة عن المواد، وعلائقها الصادرة عنه، وبواسطة - على ما يأتي ترححه وإبطاله<sup>(٤)</sup>. وقد يطلق على القوة التي بها التوصل من المعلومات الكلية إلى المجهولات المناسبة لها؛ ويسمى: العقل النظري.

وعلى القوة التي يتصرف بها بالفكرة<sup>(٥)</sup> والرؤية فيسما يجب أن يفعل من الأمور الجزئية؛ ويسمى: العقل العملي.

وعلى القوة التي بها استعداد الطفل لإدراك الكتابة: فإن لم يكن قد حصل له العلم بمفردات الكتابة: قيل لها العقل الهيولاني. وإن حصل له العلم بذلك: فإن كان يقتصر عند التركيب إلى الفكرة والرؤية: قيل لها العقل بالملكة. وإن لم يقتصر إلى الفكرة والرؤية: قيل<sup>(٦)</sup>: العقل بالفعل.

وعلى القوة التي بها إدراك المعلوم من غير تعلم. ويقال لها العقل القدسي<sup>(٧)</sup>.

(١) انظر شرح المواقف للجزائلي ص ١١٠ - ١١١ - ١٢٨١ - ١٣٠ وشرح المقاصد للفتاوي ص ٢٢ - ٢٥.

(٢) في ب (العلم).

(٣) انظر الإشارات لابن سينا ٣٥٩/٢ - ٣٧٧.

(٤) انظر الفرع الثاني في الرد على الفلاسفة الإلهيين له ٢١٨ وما بعدها.

(٥) في ب (بالفكر).

(٦) في ب (قيل لها).

(٧) انظر المواقف للإيجي ص ١٤٥ - المقصد العاشر: في مراتب العقل.

### وأما فى اصطلاح أهل العرف :

فقد يطلق العقل على صحة القطرة ، وعلى كثرة التجربة ، وعلى الهيئة المستحسنة للإنسان فى حركاته وسكناته ؛ لكن المقصود ها هنا : إنما هو تعريف العقل الذى هو مناط التكليف .

### وقد اختلفت عبارات المتكلمين فيه :

فقال بعض المعتزلة : العقل ما يعرف به فيج القبيح ، وحسن الحسن . بناء على فاسد أصولهم ، إن الحسن ، والقبح وصف ذاتى <sup>(١)</sup> يمكن تعقله لا من جهة / الشارع ؛ لـ ١/١٧٧ وسياقى إبطاله <sup>(٢)</sup> .

ومنهم من قال بناء على هذا الأصل أيضا : العقل هو ما يميز بين خير الخيرون ، وشر الشرين .

وفيه احتراز عن البهائم ؛ فإنها وإن ميزت بين الخير والشر ؛ فلا تميز بين خير الخيرين ، وشر الشرين .

### وقالت الخوارج <sup>(٣)</sup> : العقل ما عقل به عن الله أمره ، ونهيه .

وفيه تعريف العقل بالتعقل ؛ وهو أخفى من العقل . كيف ويخرج عنه العاقل الذى لم تبلغه دعوة الشارع بأمر ، ولا نهى ، أو بلغه . غير أنه ما يعقل أمره ، ولا نهيه ؛ فإنه عاقل ، وله عقل ؛ مع أنه ما عقل أمر الله ، ولا نهيه .

(١) سابق من ب

(٢) فى ب (بطلانه) انظر المسألة الأولى : فى التحسين والتفيع لـ ١/١٧٥ أ وما بعدها .

(٣) الخوارج : هم الذين خرجوا على الإمام على رضى الله عنه حين رضى التحكيم فى خلافه مع معاوية ، وهم عشرون فرقة يجمعها القول بتكفير على ، وحضمان ، وأصحاب الجمل ، والحكميين ، وكل من رضى بما صنع للحكمين ؛ كما يجمعون على وجوب الخروج على الإمام الجائر ، وقد قاموا بحروب كثيرة بسبب هذا المبدأ ، كما أن معظمهم يقول بتكفير مرتكب الكبيرة . أما عن فرقهم وأرائهم بالتفصيل فانظر (مقالات الإسلاميين ١/١٦٧ - ٢١٢ والفرق بين الفرق ص ٢٤ ، ٢٢ ، ١١٣ والجمل والتحليل ١/١١٤ - ١٢٨) .

## وأما أصحابنا :

فمنهم من قال : العقل هو العلم - ولهذا يقال لمن <sup>(١)</sup> علم شيئا : عقله ، ومن عقل شيئا : علمه <sup>(٢)</sup> . وهو اختيار أبي إسحاق الأسفراييني .

وهو غير سديد ؛ فإنه إن أراد به : كل علم ؛ فيلزم منه : أن لا يكون عاقلا من [قائه] <sup>(٣)</sup> بعض العلوم ؛ مع كونه محصلا لما عده . وإن أراد بعض العلوم ؛ فالتعريف غير حاصل ؛ لعدم التمييز . وما ذكر <sup>(٤)</sup> من الاستدلال ؛ فغير صحيح ؛ لجواز أن يكون العلم مقايير للعقل ؛ وهما متلازمان .

ومنهم من قال : إنه غريزة يتوصل بها إلى المعرفة . وهو إن أراد بالغريزة العلم ؛ فيلزمه ما لزم الأول . وإن أراد [بها] <sup>(٥)</sup> غير العلم ؛ فقد لا نسلم وجود أمر وراء العلم يتوصل به إلى المعرفة ؛ وهو مما تعسر الدلالة عليه .

والذي اختاره القاضي <sup>(٦)</sup> أن العقل بعض العلوم الضرورية ؛ كالعلم باستحالة اجتماع الضدين ، وأنه لا واسطة بين النفي والإثبات ، وأن الموجود لا يخرج عن أن يكون قديما ، أو حادثا ، <sup>(٧)</sup> وأن الجبال المعهودة لنا ثابتة ، والبحار غير عائرة <sup>(٨)</sup> ، ونحوه .

وقد احتج إمام الحرمين <sup>(٩)</sup> على صحة اختيار القاضي ؛ بإبطال ما عده ، بطريقة جامعة مانعة - في زعمه - فقال : العقل موجود ؛ فإنه لو كان نفيا محضاً ؛ لما اختص به ذات دون ذات . وإن كان موجوداً ؛ فإما أن يكون قديماً ، أو حادثاً .

(١) في ب (العقل عقل شيئا علمه) ، ومن علم شيئا عقله) .

(٢) في أ (فلم به) .

(٣) في ج (وما ذكره) .

(٤) في أ (به) .

(٥) انظر الإرشاد للجويني ص ١٥ .

(٦) من أول (وأن الجبال ...) ساقط من ب .

(٧) انظر الإرشاد للجويني ص ١٥ ، ١٦ .

لا جائز أن يكون قديما : إذ لا قديم غير الله - تعالى - وصفاته ، كما هو معلوم في مسألة حدوث العالم <sup>(١)</sup> . ولا وجود للإله ولا لشيء من صفاته في شيء من المحدثات ؛ فلا يوجب كون شيء منها عاقلا ؛ فإن حكم الذات لا يكون ثابتا للذات من غير ما قام بها ، كما يأتي أيضا .

وعلى هذا فقد بطل قول الحشوية <sup>(٢)</sup> يكون العقل قديما .

وإن كان حادثا : فهو إما جوهر ، وإما عرض .

لا جائز أن يكون جوهرًا : إذ الجواهر متجانسة . كما يأتي أيضا <sup>(٣)</sup> . فلو كان بعض الجواهر عقلا ؛ لكان كل جوهر عقلا ؛ لأن ما ثبت لأحد المثلين يكون ثابتا للآخر .

وأیضا : فإنه لو كان العقل جوهرًا ؛ لما عاد بسببه إلى العاقل به حكم ؛ وهو كونه عاقلا ؛ إذ الأحكام إنما تثبت للجواهر / لا بها .

ث ١٧/١

وإن كان عرضيا : فلا يمكن أن يكون عبارة عن مجموع الأعراض ؛ فإنه قد يتصف بالعقل من لم يكن متصفا بجميع الأعراض .

فإذا كان هو بعض الأعراض : فإما أن يكون من العلوم ، أو من غيرها .

لا جائز أن يكون من غير العلوم ؛ وإلا لصح أن يتصف بالعقل من لم يعلم شيئا . كيف وأنه ما من شيء من أجناس الأعراض إلا ويمكن تقدير وجود العقل مع عدمه ما عدا العلوم وما يصححها . وإذا كان من العلوم ؛ فلا جائز أن يكون عبارة عن كل العلوم ؛ لانصاف الإنسان بالعقل مع تعريه عن معظمها .

وإذا كان بعض العلوم : فإما أن يكون ضروريا . أو نظريا . لا جائز أن يكون نظريا ؛ إذ العقل شرط في العلم النظري ، فلو كان العقل نظريا ؛ لكان دورا .

وأیضا : فإنه قد يتصف بالعقل من لم ينظر ، ولم يستدل أصلا .

(١) انظر ل ٨٢/ب وما بعدها من الجزء الثاني .

(٢) الحشوية : هم طائفة من المحدثين بالغوا في إجراء الآيات والأخبار التي يلزم منها التشبيه على ظاهرها . فوقعوا في التحسيم حتى أثبتوا لله - تعالى - حسا ، وأعضاءا . وقالوا إن طريق معرفة الله - تعالى - هو السمع لا العقل . (مناهج الأئمة ص ٣١ ، ٣٢ تحليل والتحليل ١/١٠٣ - ١١٣)

(٣) انظر ل ٥/ب من الجزء الثاني .



وإذا كان ضروريا : فلا يمكن أن يكون <sup>(١)</sup> هو مجموع العلوم الضرورية <sup>(٢)</sup> ؛ فإن العلم بالمحسوسات من جملتها ، وقد يتصف بالعقل <sup>(٣)</sup> من لم يكن مدركا لشيء منها <sup>(٤)</sup> .

فإذن هو بعض العلوم الضرورية : وهي كل علم ضروري يمتنع خلو الموصوف بالعقل منها <sup>(٥)</sup> ، ولا يشاركه فيها من ليس بعقل : كالعلم بأن النفي والإثبات لا يجتمعان ، وأن الموجود لا يخرج عن كونه قديما ، أو حادثا ، ونحوه .

وعلى هذا ما أمكن الاتصاف بالعقل دونه ، ولو في حالة ما ؛ فلا مدخل له في مسمى العقل : كالعلوم العادية ، ونحوها ؛ لجواز تغييرها <sup>(٦)</sup> .

وقد يتجه على هذه الحجة تشكيكات :

الأول : ما المانع من أن يكون مسمى العقل علما .

قوله : لأن النفي المنخص لا إختصاص له بذات دون ذات . إنما يصح في النفي المطلق ، وما المانع من كونه علما مضافا ؟ لكن يمكن أن يستدل على كونه وجوديا بحجة أخرى . وهي أنه لو كان العقل علما ، فسلبه يكون ثبوتيا ؛ لأن سلب السلب إثبات . ولو كان كذلك ؛ لما صح سلب العقل عن الأعدام المحضة ؛ لما فيه من اتصاف العدم بالثبوت ؛ وهو محال .

الثاني : وإن سلم كونه وجوديا ، فما المانع من قلعه ، كما ذهب إليه الحشوية ؟ قوله : لأنه لا قديم إلا الله - تعالى - وصفاته ، ولا وجود لشيء من ذلك في شيء من الحوادث ؛ مسلم ؛ ولكن لم قال : إنه <sup>(٧)</sup> لا يكون عاقلا به ؟

قوله : لأن كون العاقل عاقلا ؛ حكم للذات ، وحكم للذات ، لا يكون ثابتا <sup>(٨)</sup> لها من غير ما قام بها ؛ يلزم عليه العلم ؛ فإنه لا يوجب <sup>(٩)</sup> حكما لما تعلق به ، وهو كونه معلوما ، وإن لم يكن ذلك العلم قائما به ؛ بل بالعالم كما في / الجمادات <sup>(١٠)</sup> .

(١) في ب (مجموع العلوم ضرورية)

(٢) في ب (من لم يدرك شيئا منها)

(٣) ساقط من ب

(٤) زائد في ب (قال شيخنا أبو الحسن الأملی) .

(٥) ساقط من ب

(٦) ساقط من ب

(٧) في ب (يوجب)

(٨) في ب (الكمالات)

ويمكن أن يجاب عنه : بأن المعلوماتية ليست حكما ثابتا للمعلوم ولا قامت الصفة الإثباتية بالمستحيل ، ضرورة كونه معلوما ، وهو <sup>(١)</sup> محال <sup>(٢)</sup> .

الثالث : وإن كان حادثا ، فما المانع من كونه جوهرًا ؟

قوله : لأن الجواهر متجانسة ؛ غير مسلم . وما يذكره في تحقيق التجانس : ثبوتى إبطاله أيضا في موضعه <sup>(٣)</sup> .

الرابع : وإن قدر أنه عرض ؛ فما المانع من كونه من غير العلوم ؟

قوله : لو كان من غير العلوم ؛ لصح أن يتصف بالعقل من لم يحصل له العلم بشئ ؛ مسلم ؛ ولكن لا نسلم : أنه لا يصح اتصافه بالعقل ، وإنما لا يصح اتصافه بالعقل أن لو كان العقل هو العلم ؛ فعدم اتصافه بالعقل ، يتوقف على كون العقل هو العلم ، وكون العقل هو العلم يتوقف على عدم اتصافه بالعقل ؛ فيكون دورا .

قوله : إنه ما من شئ من أجناس الأعراض إلا ويمكن تقدير وجود العقل مع عدمه ما عدا العلوم ، وما بصحتها ، ممنوع ؛ فإنه من الجائر أن يكون مسمى العقل عرضا من الأعراض - وهو ملازم للعلم الذي يوصف الإنسان بكونه عاقلا عنده ، ولا يكون هو نفس العلم ، ولا سبيل إلى تقدير انتفاء ذلك اللازم مع بقاء العقل .

الخامس : هو أن يكون العاقل عاقلا حكما واحدا ؛ مثل كون القادر قادرا ، وكون العالم عالما ؛ فلو كان العقل عبارة عن بعض العلوم الضرورية - وهى ما ذكرتموه من العلوم - ؛ فيلزم <sup>(٤)</sup> أن يكون الحكم الواحد معللا بعقل متعددة ؛ وهو محال كما يأتي .

فإن قيل : العقل <sup>(٥)</sup> ليس مجموع مذكراته <sup>(٦)</sup> من العلوم الضرورية ؛ بل العلم بكونه عالما بها ، والعلم بكونه عالما بها <sup>(٧)</sup> ؛ علم ضرورى وهو واحد ؛ فلا يكون فيه تعليل الحكم الواحد بعقل متعددة .

(١) حافظ من ب .

(٢) انظر ما سيأتى له ب / ٥ من الجزء الثانى وما بعدها .

(٣) فى ب . (للم) .

(٤) فى ب ( العلم يسمى بجميع مذكراته ) .

(٥) حافظ من ب .

قلنا : فالعلم بكونه عالما بكل واحد من تلك العلوم إن كان غير كل واحد منها ؛ فيفضى إلى التسلسل الممتنع ؛ وهو أن يكون العلم بالعلم بتلك الأمور : زائدا عليه ، وهلم جرا ؛ وهو محال . وإن كان العلم بالعلم بتلك العلوم الضرورية : هو<sup>(١)</sup> نفس العلم بها ؛ فيلزم من تعددها تعدده : ويعود الإشكال .

السادس : أنه إذا كان العقل بعض العلوم الضرورية كما ذكرتموه ؛ فلا يخلو : إما أن يمكن تحديده ، أو لا يمكن تحديده .

فإن أمكن تحديده ؛ فقولكم هو بعض العلوم الضرورية ليس<sup>(٢)</sup> بحد ؛ لعدم التعيين والحصر . وما لا يكون حدا ؛ لا يكون معرقا لما كان من قبيل التصورات .

وإن لم يمكن تحديده ؛ فالعلم<sup>(٣)</sup> به غير بديهي ؛ فلا يكون معلوما . وبهذا يندفع قول<sup>د ١٨ ب</sup> من قال : ليس من شرط كل معلوم أن يحد ؛ فإن ذلك إنما يكون فيما سلم بكونه معلوما ، وأما ما ليس بمعلوم ؛ فلا بد في معرفته من التحديد .

السابع : أنه إذا كان العقل عبارة عن العلوم الضرورية التي لا تخلو للنفس عنها ؛ فيلزم منه أن لا يقع التفاوت بين العقلاء في مراتب العقل . وأن لا يفرق بين العاقل الأبله ، ومن هو في غاية الجودة من الذكاء ، وشدة القريحة ؛ لعدم اختلاف الناس فيما ذكرتموه من الضرورات ؛ ولا يخفى ما فيه من المكابرة ، والعتاد .

ويمكن أن يجاب عنه : بأن القصص بالتفاوت في العقل بين الناس ليس باعتبار العقل الذي هو مناط التكليف ؛ وهو ما نحن بصدد تعريفه ، وإنما ذلك باعتبارات ، وهي ما<sup>(٤)</sup> قدمنا ذكرها<sup>(٥)</sup> من صحة الفطرة ، أو التجربة ، أو حسن الحالة<sup>(٦)</sup> ، أو العلم .

وعند ذلك : فقد يمكن تحديده بما لا بأس به .

وهو أن العقل عبارة عن : العلوم الضرورية التي لا تخلو لنفس الإنسان عنها بعد كمال آلة<sup>(٧)</sup> الإدراك ، ولا يشارك فيها شيء من الحيوانات .

(١) ساقط من ب .

(٢) هي ب (هو ليس) .

(٣) هي ب (بما لا يمكن تحديده والعلم) .

(٤) هي ب (ما قدمناه) .

(٥) هي ب (الإحالة) .

(٦) هي ب (ذلك) .

ولا يخفى أن العقل بهذا الاعتبار موجود ، وأنه لا بد للنظر منه ؛ قطعاً للتسلسل الممنوع .

وأما اشتراط انتفاء أضداد النظر : فلأن وجود كل واحد من الضدين ، متوقف على انتفاء الضد الآخر ؛ لاستحالة الجمع بينهما .

وأضداد النظر : العلم بالمنظور فيه ، واعتقاده على خلاف<sup>(١)</sup> ما هو عليه ، والنوم ، والغفلة ، والموت ، على ما سبق تحقيقه في قاعدة العلم<sup>(٢)</sup> .

وأما الشروط الخاصة بالنظر الصحيح :

فأن يكون النظر فى الدليل دون الشبهة ، وفى الوجه الذى منه يدل الدليل دون غيره .

وإن احتلّ شئ من ذلك ؛ فالتنظر يكون فاسداً .

(١) مناقض من ب .

(٢) النظر ل ١٥ / ١ .

### الفصل الثالث

## في أن النظر الصحيح يفضي إلى العلم بالمنظور فيه ، وإثباته على منكره<sup>(١)</sup>

وإذا كان النظر الصحيح في دلالة قطعية ، ولم يعقبه ضد من أصداد العلم ، أفضى إلى العلم بالمنظور فيه . خلافا لبعضهم في قوله : إن النظر لا يفضي إلى العلم<sup>(٢)</sup> ، وما يفضي إلى العلم الذي ليس بديهيا ، غير خارج عن الحواس وأخبار التواتر ، وربما خالف بعضهم في الخبر المتواتر أيضا .

### والحجة لنا من ثلاثة أوجه :

الحجة الأولى : (وهي<sup>(٣)</sup>) أن النظر على ما حققناه : عبارة عن تصرف العقل في المعلومات ، أو المظنونيات السابقة المناسبة للمطلوب بترتيب بعضها إلى بعض ، ترسلا بذلك إلى تحصيل ما ليس خاصا في العقل .

وعند ذلك : فلا يخفى أن من حصل عنده العلم بالمواد الصادقة ، والعلم بما اقترن بها من الصورة الصحيحة ، والتأليف الخاص الذي يتولى بياته/ المنطقي ؛ علم بالضرورة لزوم المطلوب عنها ، وكونه صحيحا ؛ وذلك كعلمنا بأن الأربعة زوج ، عند علمنا بأن الأربعة منقسمة بمتساويين ؛ وأن كل منقسم بمتساويين زوج .

I/18:1

الحجة الثانية : أننا نجد من أنفسنا العلم بأمور كلية حصلت لنا بعد ما لم تكن ، ولو خلدنا على أصل الفطرة من غير طلب لها لم تعلمها ؛ وذلك كالعلم بمعنى النفس ، والعقل ، وغيره . ولا بد لها من مدرك يوصل إليها ؛ فإنها غير بديهية ، وليس المدرك لها الحواس ؛ إذ هي غير محسوسة . ولا الخبر المتواتر ؛ فإنه لا يقيد العلم فحينما ليس بمحسوس ، والذي يقيد العلم بها غير هذين المذكورين<sup>(٤)</sup> هو المعنى بالنظر .

(١) انظر المعنى ١٢٧/١٢ - ١٨١ وشرح الأصول الخمسة ص ٦٠ - ٧٥ للقاضي عبد الجبار ، والإرشاد ص ٦٠ ، ٧٤ ، والشاغل ص ١١٠ ونحو الكلام ص ٤ - ١٤ للبغوي والمحصل ص ٢٨ وغاية المرام ص ١٨ - ٢٠ وشرح الطوابع ص ٢٨ - ٣٣ لأصفيهان ، وشرح المواقف ص ٩٠ - ١٠٧ وشرح المقاصد ص ٢٥ - ٣١ للفتاوالي .

(٢) في ب ( العلم بالمنظور فيه ) .

(٣) في أ ( هو ) .

(٤) في ب ( المدركين ) .



وأيضاً : فإننا <sup>(١)</sup> نجد من أنفسنا العلم بوجود الإله - تعالى - وما يجوز عليه ، وما لا يجوز بعد ما لم يكن حاصلًا لنا ، وليس ذلك من الأمور البديهية ، ولا من الأمور التي تعلم بالحس ، ولا التواتر ؛ إذ هي غير محسوسة ؛ فلم يبق إلا النظر .

الحجة الثالثة : وهي مختصة بإبطال مذهب الخصم هو أنا نقول : القول بنفي إفضاء النظر <sup>(٢)</sup> إلى العلم : إما أن يكون معلوماً ، أو غير معلوم .

فإن كان معلوماً : فإما أن يكون بديهياً ، أو غير بديهي .

لا جائز أن يكون بديهياً : فإنه لو خلى الإنسان ودواعي نفسه من مبدأ نشوء مع قطع النظر عن النظر ؛ لم يجد من نفسه الجزم بذلك أصلاً ، وليس البديهي كذلك ، ولأن البديهي لا يخالف فيه أكثر العقلاء ، وأكثر <sup>(٣)</sup> العقلاء <sup>(٤)</sup> - وهم القائلون : بإفضاء النظر إلى العلم - مخالفون فيه .

وإن كان غير بديهي : فلا بد له من مدرك . وليس مدركه الحواس ؛ إذ هو غير محسوس ، ولا الخبر المتواتر ؛ لذلك أيضاً ؛ فلم يبق إلا النظر .

وإن كان غير معلوم : فالجزم بنفيه متعذر .

وللخصوم على ذلك شبه :

الشبهة الأولى : هو أن المعلومات السابقة المناسبة التي يتصرف العقل فيها بالترتيب المفضى إلى المطلوب ؛ لا بد وأن تكون بديهية ، أو مستندة إلى البديهي ؛ قطعاً للتسلسل ، والدور الممتنع ، والبديهيات لا حاصل لها . وبيان من خمسة أوجه :

الأول : أنه لا يخلو : إما أن تكون الفطرة الإنسانية كافية في حصولها من غير احتياج إلى أمر آخر ، أو لا بد لها من أمر آخر . لا جائز أن يقال بالأول ؛ وإلا لكانت البديهيات حاصلة لنا في مبدأ النشوء ، وحصول علم للإنسان <sup>(٥)</sup> وهو لا يشعر به محال .

(١) في ب (لا نجد)

(٢) في ب (العلم)

(٣) صاقط من ب .

(٤) في ب (الإنسان)

وإن كان الثاني : فهي غير بديهية ؛ إذ لا معنى للبديهي ؛ إلا ما لا يتوقف <sup>(١)</sup> العقل في تعقله على <sup>(٢)</sup> الأمر خارج عنه .

الثاني : أن البديهيات من المعقولات ، والمعقولات فرع المحسوسات ، ومنتزعة منها ؛ ولهذا قيل : إن من فقد/ حسا ؛ فقد فقد علما . وقد ذهب جمع من العقلاء : إلى أن المحسوسات غير يقينية ، فما هو متفرع عليها ؛ أولى أن لا يكون يقينيا .

وبيان أنها غير يقينية : ما شاهدناه من القطرة النازلة ؛ <sup>(٣)</sup> خطا مستقيما <sup>(٤)</sup> ، والنار في رأس العود الدائر بسرعة ؛ دائرة متصلة ، والصغير كبيرا ؛ كالنار البعيدة في الظلمة ، والكبير صغيرا ؛ كالمرثيات من بعد ، والمتحرك ساكنا ؛ كالكوكب ، والساكن متحركا ؛ كالأشياء التي يراها راكب السفينة على الشطوط ، والمتحرك إلى جهة ، وهو متحرك إلى خلافها ؛ كحركة القمر في الغيم ، والمعدوم موجودا ؛ كالمرثى في المرايا من الصور ، والألوان المختلفة ؛ كقموس قزح ، وما يشاهده النائم في منامه ، وصاحب الرسام من الصور التي لا وجود لها . إلى غير ذلك .

وهذا كله مما يدل على غلط المحسوس ، فما هو متفرع عليه ، كيف يكون يقينيا ؟

الثالث : هو أن أجلى البديهيات : الحكم بأن لا واسطة بين النفي والإثبات ، وهو غير يقيني ؛ فما دونه أولى أن لا يكون يقينيا . وبيانه : أن التصديق بهذه القضية ؛ متوقف على تصور مفرداتها ، وهما النفي والإثبات ، والنفي غير بديهي التصور ؛ ولذلك وقع الاختلاف بين العقلاء في تصوّره ؛ فما هو متفرع عليه ؛ أولى أن لا يكون بديبيا .

الرابع : هو أنا قد نجد أنفسنا جازمة بقضايا على نحو جزمنا بالبديهيات ، والجزم بها غير جائز ؛ كجزمنا بأن ما شاهدناه من ماء البحر باق بحاله مع جواز إعدامه ، أو قلبه دما عبيطا <sup>(٥)</sup> ، أو غير ذلك ، وكجزمنا بأن ما شاهدناه مرة بعد مرة ؛ أنه عين المرئي أولا . مع جواز إعدام الأول وخلق مثله ، وكالذي يجزم قضيه بناء على دليلها جزما لا يرتاب

(١) في ب (الأمر في تعقله إلى) .

(٢) في ب (مستقما) .

(٣) (دم عبيط) مرئي جالسا لا حليط فيه (المصباح الحيز : باب العين فصل الباء) .

فيه ، وقد يظهر له الغلط فى ذلك حتى أنه ينتقل عن اعتقاد شئ إلى ضده ، ويجزم به ، مع استحالة الجمع <sup>(١)</sup> بين الجزمين .

وإذا جاز ذلك فى غير البديهيّات - مع كونها جازمة - كالجزم فى البديهيّات ؛ فكذلك فى البديهيّات .

الخامس : <sup>(٢)</sup> هو أن كل صاحب مذهب قد يدعى البديهة بأمر يكذبه المخالفون له فيها ؛ وذلك قاذح فى البديهيّات : كمن يدعى العلم البديهي بحسن الشكر ، وقبح الكفران ، وكون العبد خالقاً لأفعال / نفسه ، وأن كل <sup>(٣)</sup> ما لا يكون متحيزاً ولا حالاً <sup>(٤)</sup> فى ١/٣٠ . المتحيز فليس بموجود . وأن الأجسام باقية ، وأن إعادة المعنوم ممتنعة ، إلى غير ذلك .

الشبهة الثانية : أن المطلوب بالنظر : إما أن يكون معلوماً من كل وجه ، أو مجهولاً من كل وجه ، أو معلوماً من وجه ، ومجهولاً من وجه .

فإن كان معلوماً من كل وجه : فلا حاجة إلى طلبه ؛ فإنّ تحصيل الحاصل محال . وإن كان مجهولاً من كل وجه : فلا يقع فى النفس طلبه . وتقدير الطلب ، قد لا يعلم أن ما ظن به هو مطلوبه ، أم لا ؟

وإن كان الثالث : فإما أن يكون مطلوباً من جهة ما علم ؛ أو من جهة ما جهل ؛ وكل واحد من الأمرين ممتنع ؛ لما سبق .

الشبهة الثالثة : هو أن القول بصحة النظر : إما أن يكون معلوماً ، أو مجهولاً <sup>(٥)</sup> .

فإن كان معلوماً : فإما أن يكون بديهيّاً ، أو نظريّاً ؛ لاستحالة كونه محسوساً .

لا جائز أن يكون بديهيّاً ؛ وإلا لما خالف فيه جمع كثير من العقلاء . وإن كان نظريّاً : فيلزم منه توقف صحة النظر على صحة النظر ؛ لأن العلم بصحة الطريق المفضى إلى المطلوب ؛ متقدّم على العلم بصحة المطلوب ؛ وفيه توقف <sup>(٥)</sup> العلم بصحة النظر على العلم بصحة النظر ، وتقدّم الشئ على نفسه ؛ وهو محال .

(١) فى ب (مع) .

(٢) ساقط من ب .

(٣) فى ب (ما يكون متحيزاً أو حالاً) .

(٤) فى ب (أو غير معلوم) .

(٥) فى ب (تقديم) .

وإن كان مجهولا : فلا سبيل إلى <sup>(١)</sup> الجزم به <sup>(٢)</sup>.

الشبهة الرابعة : أن العلم يلزم المطلوب عن النظر : إما بديهيا ، أو <sup>(٣)</sup> نظريا .

وليس بديهيا : لوقوع الخلاف فيه .

وإن كان نظريا : فيفتقر إلى نظر آخر ، والكلام فيه : كالكلام في الأول : ويلزم منه التسلسل ، أو الدور : وهو ممتنع .

الشبهة الخامسة : هو أن كل واحد من أرباب الأديان ، والمقالات المختلفة جازم بما أتى إليه نظره ، معتقدا له اعتقادا لا يتماهى فيه ، ولا يشككه فيه شكك . مع استحالة الجمع في الصحة ، وليس بعضه أولى بالصحة من البعض ، مع أن كل واحد جازم بما ذهب إليه معتقدا له .

الشبهة السادسة : أنا ترى الناظر قد يؤديه نظره إلى اعتقاد أمر لا يشككه فيه . شكك بره من الزمان ، ثم ينتقل عنه بالنظر إلى اعتقاد مقابله وإبطال معتقده الأول ، وتبين فساد النظر المؤدى إليه وعند ذلك : فلا تأمن في كل نظر يفرض من تبين ل ٢٠ ب / فتصادف / وظهور إبطاله : وما هذا شأنه ؟ فلا يمكن الجزم بصحته .

الشبهة السابعة : أن ملازمة المطلوب للنظر : إما واجبة لا يتصور الإنفكاك فيها ، أو غير واجبة .

فإن كانت واجبة : فهي اضطرارية ، غير داخلية تحت اختيار الناظر ، ويلزم من ذلك قبح التكليف بحصول مثل هذه المطلوبات ، وامتناع المدح ، والذم عليها إيجابا . وعندما : واللازم ممتنع باتفاق الأمة .

وإن كانت غير <sup>(٣)</sup> واجبة : فكل ما ليس واجبا أن يكون فهو : إما ممكن ، أو ممتنع . وعلى كلا التقديرين : فلا يمتنع القول بعدم ملازمة المطلوب للنظر .

(١) قرئ ب (العلم) .

(٢) قرئ ب (وإما نظري) .

(٣) ساقط من ب

الشبهة الثامنة : أنَّ ملازمة المنظور فيه للنظر متوقف على انتفاء الدليل المعارض في نظر الناظر ؛ وإلا لما امتنع الجزم بالمعتلوب مع ظهور المعارض في نظر الناظر ؛ وهو ممتنع .

وإذا توقف على انتفاء الدليل <sup>(١)</sup> المعارض ؛ فالعلم بانتفاء المعارض غير ضروري ؛ فلا بد له <sup>(٢)</sup> من دليل . والكلام في دليل انتفاء المعارض كالكلام في الأول ؛ وهو تبطل ممتنع .

الشبهة التاسعة : أنَّ العلم بالمنظور فيه ؛ إما أن يقع مع النظر ؛ أو بعد انقضائه . لا سبيل إلى الأول ؛ فإنَّ النظر يضاد العلم بالمنظور فيه ، كما ينتموه في قاعدة العلم <sup>(٣)</sup> . وإن كان بعده ؛ فغير ممتنع أن يتعقب عدم النظر ما يضاد العلم ؛ فإنَّ إنقضاء النظر غير مقتضى لنفي أضداد العلم بالمنظور فيه ، والعلم بالمنظور فيه مع وجود ضده محال . فإذا انقضاء النظر لا يلزمه العلم بالمنظور فيه .

الشبهة العاشرة : أنَّ العلم بالمنظور فيه ؛ إذا كان مرتبطاً بالنظر ؛ فلا يتصور حصوله مع الدَّهْوَل عن النظر ؛ وأركانها .

والنظر إذا كان مشتقاً على أركان ومقدمات ؛ فلا يتصور للنظر العلم بها معاً ، على ما يجده كل عاقل من نفسه ؛ أنه متى حاول علماً بشئ ، تعذر عليه محاولة العلم بغيره حالة محاولته له . وإذا كان العلم بالجميع غير متصور معاً . والعلم ببعض غير مقتضى إلى العلم <sup>(٤)</sup> بالمنظور فيه <sup>(٥)</sup> ؛ فالنظر لا يكون مقتضياً إلى العلم بالمنظور فيه .

الشبهة الحادية عشرة : أنَّ إفادة <sup>(٥)</sup> النظر للعلم <sup>(٥)</sup> بالمنظور فيه ؛ إما أن يكون معلوماً ، أو غير معلوم .

(١) ما نقل من أ

(٢) ما نقل من أ

(٣) انظر ل ١٥ / ١

(٤) في ب (الجميع)

(٥) في ب (العلم)



فإن لم يكن معلوماً : امتنع القول بأن النظر مقيد للعلم بالمنظور فيه<sup>(١)</sup>

ل ١/٢١ وإن كان معلوماً : فالعلم بإفادة النظر للعلم بالمنظور فيه / وإن كان معلوماً - فالعلم بإفادة النظر للعلم بالمنظور فيه - علم بإضافة بين النظر ، والعلم بالمنظور فيه . والعلم بالإضافة يتوقف على العلم بالمضافين ، وأحد المضافين العلم بالمنظور فيه ؛ وفيه توقف العلم بالمنظور فيه على العلم بإفادة النظر له ، وتوقف العلم بإفادة النظر له على العلم به ؛ وهو دور ممتنع .

الشبهة الثانية عشرة : أن العلم بالمنظور فيه : إما أن يتوقف على العلم بدلالة الدليل عليه ، أو لا يتوقف .

فإن كان الأول : فدلالة الدليل على العلم بالمنظور فيه ، علم بأمر إضافي بين الدليل ، والعلم بالمدلول . والإضافة متوقفة على المضاف إليه ؛ فإذا توقف العلم بالمضاف إليه على العلم بالإضافة ؛ كان دوراً . ولأن العلم بدلالة الدليل : إما أن يبقى مع العلم بالمدلول ، أو لا يبقى .

فإن بقي : فاجتماع علمين مختلفين محال ، كما تقدم في قاعدة العلم<sup>(٢)</sup> .

وإن لم يبق : فالعلم بالمدلول - مع عدم العلم بدلالة الدليل عليه - ممتنع ؛ لعدم تمييز ذلك الدليل ، عما ليس بدليل .

ولهذا المعنى يمتنع القسم الثاني وهو : أن لا يتوقف العلم بالمدلول ، على العلم بدلالة الدليل عليه .

الشبهة الثالثة عشرة : أن النظر الصحيح : إما أن يكون شرطاً في حصول العلم بالمنظور فيه ، أو لا يكون شرطاً .

فإن كان شرطاً : فالشرط لا بد وأن يكون متحققاً مع الشروط ؛ لاستحالة وجود الشروط دون شرطه ؛ وهو محال ؛ لما حققتموه من مضاة النظر للعلم بالمنظور فيه<sup>(٣)</sup> .

(١) من أول (إما أن يكون معلوماً . . .) ساقط من ب

(٢) راجع ما سبق ل ١/٨ وما بعدها .

(٣) النظر ل ١/١٥ .

وأيضاً : فإن الشرط لا يتضمن المشروط : كالحياة : فإنها لا تتضمن العلم لما كانت شرطاً له ، ولا توجبه ، ولا تولده . والنظر على اختلاف القائلين به لا يخرج عن ذلك .

وإن لم يكن شرطاً فيه : فلا ارتباط بينه وبينه ، وإذا لم يكن النظر مرتبطاً بالعلم بالمتصور فيه : فلا يكون مؤدياً إليه كغيره من الأمور الأجنبية عنه .

**الشبهة الرابعة عشرة :** أن الناظر إذا نصب دليلاً على وجود الصانع مثلاً ، فالمندلول : إما وجود الصانع ، أو العلم بوجود الصانع .

لا جائز أن يقال بالأول ؛ لأن إفضاء النظر إلى المطلوب لا يخرج عند القائلين به عن جهة التضمن ، أو التولد ، أو الوجوب على اختلاف المذاهب<sup>(١)</sup> ، والنظر غير متضمن لوجود الرب - تعالى - / ولا موجب له ، ولا مولد له .

ل ٢٨ / ب

ولا جائز أن يقال بالثاني ؛ لأن الأدلة الدالة على العلم بوجود الصانع ، دالة لذواتها ، وصفات أنفسها . فلو لم يوجد الرب - تعالى - يستدل بها على العلم بوجوده ، ولا<sup>(٢)</sup> خلق من يعلم وجود الرب<sup>(٣)</sup> - تعالى - فإن خرجت تلك الأدلة عن كونها أدلة ، فلم تكن أدلة لذواتها ؛ بل لنظر الناظر فيها .

وإن<sup>(٤)</sup> بقيت أدلة بحالها : فالتكليل مضايق للمندلول ، فلو كان - مندلولها هو العلم بالوجود ؛ لاستحال العلم بالوجود مع عدم العالم المستدل ؛ فكان الدليل بلا مندلول ؛ وكل ذلك محال .

**الشبهة الخامسة عشرة :** أن النظر الصحيح ؛ إما أن يوجب حالاً للناظر ، أو لا يوجب . والأول : محال ؛ إذ النظر الصحيح مجموع أفكار مختلفة الأجناس ، مفضية إلى العلم بالمتصور فيه ، والموجب للحال<sup>(٥)</sup> لا يكون مختلف الجنس .

وإن كان الثاني ؛ فهو خلاف ما يجده العاقل من نفسه من الأحوال المختلفة باختلاف النظر الصحيح ، والفاسد . وإذا بطل القسمان ؛ فالنظر الصحيح ممتنع .

(١) القائلون بالتضمن هم الأشاعرة .

أما القائلون بالتولد فهم المعتزلة .

والقائلون بالوجوب هم الفلاسفة . انظر ما يأتي ل ٢٣ / ب .

(٢) قى ب (ولا يخلق من يعلم وجوده) .

(٣) قى ب (فإن) .

(٤) قى ب (بالحال) .

الشبهة السادسة عشرة : أنه وإن جاز إفضاء النظر إلى العلم بالمنظور فيه ، فما الذي يؤمن أن يكون ما أفضى إليه النظر جهلاً ، أو شيئاً آخر من الأمور العرضية ؟ ولا سيما عند من يرى أن الجهل مماثل للعلم ، ومشارك له في أخص أوصافه ، كما سبق في قاعدة العلم<sup>(١)</sup> .

والجواب عما ذكروه من الشبه من وجهين :

أحدهما عام ،

والآخر خاص بكل واحد واحد منها .

أما الجواب العام :

فهو أنا نقول : ما ذكرتموه من الشبه : إما أن تكون مقيدة<sup>(٢)</sup> لإبطال النظر<sup>(٣)</sup> ، أو غير مقيدة له .

فإن كان الأول : فقد أبطلتم النظر بالنظر ، وفيه ما يوجب صحة بعض ضروب النظر . وإن كان الثاني : فقد استغنيا عن الجواب ؛ لعدم الفرق بين وجوده وعدمه .

فإن قيل : ما ذكرناه وإن كان قاسداً ، غير أن المقصود منه : معارضة ما ذكرتموه ، ومقابلة القاسد بالقاسد .

قلنا : فهذه المعارضة إن أفادت شيئاً ، فهي من جملة ضروب النظر ، وإن لم تفد شيئاً ، فلا حاجة إلى جوابها .

الجواب الثاني : أنا نخص كل شبهة بجواب :

أما الشبهة الأولى : فجوابها بلزوم كون المقدمات بديهيات ، أو مستندة إليها ، ل ٢/٢٢ وما ذكروه فتشكيك على البديهيات ؛ / فلا يقبل .

(١) انظر ل ١/١٢

(٢) في ب (مقيدة الإبطال) .

كيف وأنا نجيب عن التشكيك الأول : بأن القضية البديهية ما يصدق العقل بها من غير توقف على أمر خارج عن مفرداتها ؛ بل مهما<sup>(١)</sup> علمت المفردات بأي طريق كان ، يادر العقل لا بالنسبة<sup>(٢)</sup> الواجبة لها من غير توقف على أمر آخر ، فتعقل القضية البديهية بعد أن لم تكن معقولة في مبدأ النشوء ، إنما كان لتوقفها على كمال آلة الإدراك للمفردات ، وهي غير كاملة في مبدأ النشوء فإذا كملت ، وحصل بها إدراك المفردات ؛ يادر العقل بالنسبة الواجبة لها ؛ وذلك لا يوجب خروجها عن كونها بديهية .

وعن التشكيك الثاني : بمنع وقوع الغلط ، والتشكيك في المحسوسات التي هي أصول البديهيات ، فإن المحسوسات التي هي أصول البديهيات ما لا يكذبها<sup>(٣)</sup> العقل ، وما أوردته من المحسوسات ؛ فالعقل يكذب لها .

وعن الثالث : بمنع كون<sup>(٤)</sup> النقي غير بديهي ، وإن اختلف فيه . وإن لم يكن بديهيًا ؛ فلا يمنع ذلك عند تعقله من مبادرة العقل بالنسبة بينه وبين الإثبات من غير توقف على أمر خارج ؛ فلا تخرج القضية بذلك عن كونها<sup>(٥)</sup> بديهية .

وعن الرابع : بمنع التساوي في الجزم بين البديهيات ، وما ذكر ؛ فإن الجزم في البديهيات مع الجزم باستحالة مخالفة المجزوم<sup>(٦)</sup> به عقلا ، وفي غيرها عادة .

وعن الخامس : أنه ليس من شرط البديهي أن لا يخالف أصلا ؛ بل شرطه أن لا يخالفه أكثر العقلاء ، وكل ما خالفه أكثر العقلاء ؛ فلا يكون بديهيًا .

والجواب عن الشبهة الثانية : أن الطلب لما هو معلوم من وجه ، ومجهولا من وجه ؛ أعني معلوما بالقوة ، ومجهولا بالفعل . وذلك قد يكون عند كون الإنسان عالما بقضية كلية ، وهو جاهل بما هو داخل تحتها بالجزئية ، أو هو عالم به ؛ لكنه غافل عن الارتباط الواقع بينهما .

(١) في ب (مضى)

(٢) في أ (بالنسبة)

(٣) في ب (يكذب)

(٤) في ب (أن يكون)

(٥) في ب (لا تكون)

(٦) في ب (البديهيات باستحالة المجزوم)

مثال الأول : علمنا بأن كل اثنين زوج ، وجهلنا بزوجة ما في يد زيد مثلاً ؛ لجهلنا بانيته ؛ لكن جهلنا به إنما هو جهل بالفعل ؛ وإن كان معلوماً بالقوة من جهة دخوله تحت عموم علمنا ، بأن كل اثنين زوج .

ومثال الثاني : ظنّ كون البغلة المستفحة البطن حبلً ، مع العلم بأنها بغلة ، وأن كل بغلة عقيم ؛ فالعلم بكونها عقيماً واقع بالقوة ، والجهل بذلك بالفعل .

فمستند الجهل في المثال الأول : إنما هو عدم العلم بالمقدمة<sup>(١)</sup> الجزئية .

وفي الثاني : الغفلة عن / الارتباط بين المقدمتين ؛ فالطلب إذن إنما<sup>(٢)</sup> هو لمثل هذا المجهول ؛ فإذا بحث عن الشيء الغلاني أنه كذلك ، أم لا . فإذا ظفر به وعرفه على الصفات التي كانت معلومة له بالقوة ، عرف لا محالة أنه مطلوبه .

أما أن يكون الطلب لما علم ، أو جهل مطلقاً ؛ فلا .

وعن الشبهة الثالثة : أن العلم بصحة النظر ضروري ، ومخالفة بعض العقلاء فيه ؛ لا تفدح فيه ، كما سبق . وبه اندفاع الشبهة الرابعة .

ثم وإن سلمنا أنه نظري ؛ لكن إثبات صحة النظر بالنظر غير متناقض كما يعلم العلم بالعلم .

وأما نفى صحة النظر بالنظر ؛ فاعتراف بإفشاء النظر ؛ إلى إبطال النظر ؛ وهو تناقض ، وليس إثبات صحة النظر بالنظر ، هو إثبات صحة النظر بصحة النظر ،<sup>(٣)</sup> ولا إثبات النظر بالنظر ، حتى يكون الشيء الواحد مثبتاً لنفسه ، ويكون من حيث هو مطلوب غير حاصل ، ومن حيث هو آلة في طلب نفسه حاصل ؛ فيكون تناقضاً .

وعن الشبهة الخامسة والسادسة : أن النظر الصحيح ، لا يتصور معه التشكك والريبة في<sup>(٤)</sup> المنظور فيه ، بخلاف القاسد<sup>(٥)</sup> .

(١) في ب (في المقدمة) .

(٢) ساقط من ب .

(٣) في ب (لا هو) .

(٤) في ب (في المنظور له بخلاف النظر القاسد) .



فأى هذه الأنظار كان بهذه المثابة<sup>(١)</sup> ؛ فهو النظر الصحيح ، وما عداه فاسد ، والإشتراك في الصحة غير متصور بين الأنظار المتقابلة .

وعن الشبهة السابعة : أن ملازمة المطلوب للنظر الصحيح واجبة ، والتكليف ليس بملازمة المطلوب للنظر الصحيح ؛ بل بالنظر الذي يلزمه المطلوب ، وهو مقدور ؛ فلا يلزم ما قيل .

وعن الشبهة الثامنة : أن الكلام إنما هو في النظر الصحيح ، وهو ما كانت مقدماته ضرورية مقترنة بالصورة الحقة .

وعند ذلك : فالعلم بانتفاء المعارض يكون ضروريا ؛ لاستحالة تعارض القواطع ؛ فلا تسلسل .

وعن الشبهة التاسعة : أن معنى كون النظر الصحيح مفضيا إلى العلم بالمنظور فيه : أن العلم بالمنظور فيه ، يتعقب النظر الصحيح ، إذا لم يتعقبه ضد من أضداد العلم .

وعن الشبهة العاشرة : أنا لا نعني بارتباط العلم بالمنظور فيه بالنظر ، إلا أنه يتعقب النظر الصحيح<sup>(٢)</sup> ، ولا يتصور حصوله دون سابقه للنظر .

والقول بأنه لا يتصور حصول العلم بأركان النظر معا ممتنع<sup>(٣)</sup> على ما سبق بيانه<sup>(٤)</sup> في قاعدة العلم<sup>(٥)</sup> .

وعن الشبهة الحادية عشرة : أن ذلك إنما يصح أن لو كان النظر / مفيدا للعلم لـ ١/٢٢ بالمنظور فيه ؛ وليس كذلك . فإن المفيد ، لا بد وأن يوجد مع ما أفاده ، والنظر مضاد للعلم بالمنظور فيه ؛ فلا يكون معه . نعم غايته أن وجود العلم بالمنظور فيه متعقب للنظر ، كما سبق بيانه .

وعن الشبهة الثانية عشرة : أن العلم بالممدول لا يتوقف على العلم بدلالة الدليل عليه ؛ بل على العلم بالوجه الذي صار به الدليل دالا على الممدول ، وهما غيران ، والوجه الذي صار به الدليل دالا ، غير إضافي .

(١) في ب (المتاسبة) .

(٢) من أول (إذا لم يتعقبه . . .) ساقط من ب .

(٣) ب (على ما بيانه) .

(٤) انظر لـ ١/٨ .

وإن كانت دلالة الدليل إضافية : فإذا العلم بدلالة الدليل ، والعلم بالممدول تابعان للمعلم بوجه دلالة الدليل ، وأحدهما ليس تابعاً للآخر ؛ بل يتبعان معاً تبعاً للمعلم بوجه دلالة الدليل . وهل العلم بالممدول متأخر عن العلم بوجه دلالة الدليل ، أو معه ؟ فقال قوم بالتأخير ؛ لأن العلم بوجه دلالة الدليل من أركان النظر ، والنظر مضاد للمعلم بالممدول ؛ فلو جاز أن يكون مع ركن من أركان النظر ، لجاز أن يكون مع النظر .

والحق ما ارتضاه القاضى : وهو أن النظر بحث عن وجه دلالة الدليل وبعد العثور عليه ؛ فالنظر يكون مقتضياً ، وليس ركناً منه ؛ فلا يمتنع أن يكون العلم بالمنظور فيه ، مع العلم بوجه دلالة الدليل ، منعقبان للنظر ، ولا يمتنع اجتماع العلوم المختلفة ، كما سبق في قاعدة العلم<sup>(١)</sup>

وعن الشبهة الثالثة عشرة : أنا إن قلنا : إن النظر شرط للمعلم بالمنظور فيه ؛ فلا نعى به غير أن العلم بالمنظور فيه ؛ متوقف عليه .

وإن قلنا : إنه ليس بشرط ؛ فلا يلزم أن يكون غير متوقف عليه ؛ فإن ما يتوقف عليه الشيء أعم من كونه شرطاً .

وعن الشبهة الرابعة عشرة : فالمختار<sup>(٢)</sup> أن ممدول الدليل ، وجود الصانع ، ومع ذلك فلا نسلم أن الدليل يوجب الممدول ، ولا يولده ، ولا يتضمنه ؛ بل هو متعلق به ؛ والتعلق<sup>(٣)</sup> أعم مما ذكر<sup>(٤)</sup> .

والذى يقول بكونه متضمناً : إنما هو العلم بوجه الدليل ، للمعلم بالممدول ، فالنسبة بين الدليل والممدول بالتعلق ، وبين العلم بوجه الدليل ، والعلم بالممدول بالتضمن .

وعن الشبهة الخامسة عشرة : بمنع وجود أمر للناظر وراء علمه بالمقدمات المترتبة الترتيب المنقضى إلى المطلوب ، والعلم بوجه دلالة الدليل ، والعلم بالمنظور فيه ؛ وهو القدر الذى يجده كل عاقل من نفسه ؛ وليس ذلك حالاً .

وإن سلمنا وجود حال / له زائدة على ذلك ؛ فلازمة من علمه بوجه دلالة الدليل ؛ والعلم بوجه دلالة الدليل واحد لا تعدد فيه .

ل ٢٢/ب

(١) انظر ل ١/٨ .

(٢) في ب (المختار) .

(٣) في ب (والعلم أعم مما ذكرنا) .

وأما الشبهة السادسة عشرة : فلازمة على من قال من المعتزلة بأن الجهل  
مماثل للعلم ، ولا يحصل له الانفصال عنها بتمييز العلم عن الجهل بركون النفس إلى  
المعتقد في العلم ، بخلاف الجهل ؛ فإن ذلك مع القول بالتماثل مستنع .  
كيف ويلزم عليه اعتقاد الكفرة المصممين على معتقداتهم ، الداعين إليها مع  
موافقته أنه <sup>(١)</sup> ليس يعلم <sup>(٢)</sup> .

وأما نحن فنقول :

إذا تمّ النظر الصحيح ، وحصل عند الناظر العلم بالمقدمات الصادقة ، وترتيبها  
المقتضى إلى لزوم المطلوب ؛ فإننا نعلم بالضرورة أن اللازم عنه علم ، وليس بجهل ولا  
غيره ، وإذا كان النظر غير صحيح ؛ فلا نجد ذلك أصلاً .

(١) في ب (له أنه) .

(٢) زائد في ب (قال شيخنا أبو الحسن الأمدى) .

## الفصل الرابع

### في كيفية لزوم العلم بالمنظور فيه عن النظر الصحيح

ولا خلاف عند القائلين بالنظر في لزوم العلم بالمنظور فيه عن النظر الصحيح<sup>(١)</sup> غير أن منهم من قال : النظر الصحيح<sup>(٢)</sup> موجب للعلم<sup>(٣)</sup> بالمنظور فيه

وهو خطأ ؛ فإن الموجب لا يبد وأن يكون متحققا مع الموجب . والنظر مضاد للعلم بالمنظور فيه ؛<sup>(٤)</sup> كما عرف في قاعدة العلم<sup>(٥)</sup> ؛ فلا يكون معه ؛ فلا يكون موجبا له . وإن فسر معنى الإيجاب ؛ بما لا يفنقر فيه إلى الوجود مع الوجود ؛ فحاصل النزاع معه في العبارة .

وقالت المعتزلة<sup>(٦)</sup> : النظر مولد للعلم بالمنظور فيه . ومنعوا أن يكون تذكر النظر مولدا له ؛ إذ التذكر قد يقع بطريق الضرورة من غير كسب بفعل الله - تعالى - ، فلو كان التذكر مولدا للعلم بالمنظور فيه ؛ لكان العلم به من فعل فاعل السبب وهو التذكر .

ويلزم من ذلك ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية ؛ إذ هو تكليف بفعل الغير ، وهو قبيح على أصولهم . بخلاف النظر ؛ فإنه مقدور للنظر .

وطريق<sup>(٧)</sup> الرد عليهم يأتي في إبطال التولد إن شاء الله - تعالى -<sup>(٨)</sup>

ثم ما ذكروه في امتناع تولد العلم بالمنظور فيه عن تذكر النظر ؛ يوجب امتناع حصول العلم بالمنظور فيه عن تذكر النظر ؛ لأنه لو حصل العلم به ؛ فإما أن يكون متولدا عنه ، أو لا يكون متولدا عنه . والتولد لا يقولون به .

وإن لم يكن متولدا ؛ فإما أن يكون واقعا ضروريا ، أو مكتسبا ؛

فإن كان الأول ؛ فالتكليف به يكون ممتنعا ؛ وهو ممتنع على أصولهم .

(١) النظر الإرشاد ص ٧٦ وشرح الطوالع ص ٣٢، ٣١ وشرح المواقف ص ١٧٧ - ١٧٨ وشرح المقاصد ص ٢٧ - ٢٨

(٢) في ب (يوجب العلم) والقائلون بالإيجاب هم الغلاسفة .

(٣) سابق من ب النظر ل ١٥ / ١

(٤) النظر المعنى ٧٧ / ١٢ للقاضي عبد الجبار .

(٥) في ب (بطريق) .

(٦) انظر ل ٢٧٣ / أ وما بعدها .

وإن كان مكتسباً : فيلزمهم جواز وقوع العلم / المكتسب من غير سابقة نظر ولا تذكر ل ١/٢٤  
نظر ، إذ لا نظر وتذكر النظر عديم الأثر ؛ ولم يقولوا به .  
فالحق ما اختاره أصحابنا : من أن النظر الصحيح يتضمن العلم بالمنظور فيه  
على ما سبق تفسيره في قاعدة العلم<sup>(١)</sup> .

(١) راجع ما سبق ل ١٥ / ب وما بعدها .



## الفصل الخامس

### في أن النظر الفاسد لا يتضمن الجهل<sup>(١)</sup>

والنظر الفاسد : وهو ما لم يعلم<sup>(٢)</sup> فيه وجه<sup>(٣)</sup> دلالة الدليل على المدلول - على ما حققناه<sup>(٤)</sup> - لا يتضمن الجهل : وهو اعتقاد<sup>(٥)</sup> الشيء على خلاف ما هو عليه .

وقال بعض الفقهاء<sup>(٦)</sup> : النظر في الشبهة مع عدم العلم بوجه دلالة الدليل يتضمن الجهل .

وربما أحتج على ذلك بأن من اعتقد أن العالم قديم ، وأن كل قديم واجب الوجود لذاته . فإن هذا النظر - مع فساد - يتضمن اعتقاد أن العالم واجب الوجود لذاته : أي يلزمه عند نفى الآفات ، وأضداد الاعتقاد : كما في النظر الصحيح . وإن كان جهلاً - وهو غلط - فإن النظر الفاسد ، وإن لازمه الجهل على ما قيل ، فلا يلزم أن يكون النظر الفاسد يتضمنه ؛ إذ المراد بتضمن النظر للمطلوب : أن يكون الدليل المنظور فيه مع المطلوب على صفتين في ذاتيهما ، لا يتصور معهما الانفكاك بينهما ، مع انتفاء أضداد المطلوب - كما حققناه - وهذا هو الذي نفيناه عن النظر الفاسد ، لا مطلق اللزوم وهو كذلك .

وبيانه : أن الشبهة المنظور فيها ، ليس لها لذاتها صفة ولا وجه يلزمه المطلوب ، بل الملازمة بينها وبين المطلوب ترجع إلى اعتقاد الناظر وجود صفة في الشبهة يلزمها المطلوب ، وهو مخطيء فيه . بخلاف الدليل ، فإنه لصفة ذاته على وجه يلزم النظر فيه العلم بالمطلوب .

(١) انظر الإرشاد ص ٥٠ ، ٧ ، والشامل للجويني ص ٨٩ ، والمعنى ١٢ / ٤٠٤ للقاضي عبد الجبار والمجيب ص ٢٩ للرازي وشرح المؤلف ص ١٢٦ - ١٢٨ للمجيبات وشرح الطوايع للأصفهاني ص ٣١ ، ٣٢ وشرح المقاصد ص ٣١ للتفتازاني .

(٢) في ب ( منه وجود ) .

(٣) انظر ل ١٦٠ / ١ .

(٤) في ب ( المعتقد ) .

(٥) انظر الشامل ص ٩٩ للجويني .

وبيانه أن الشبهة ليس لها صفة ، ولا وجه يكون مناطاً للملازمة عند النظر . ولهذا فإنه على تقدير ظهور الغلط في كنه وجه الدلالة لا ينفي الدلالة ، ولو كانت الدلالة لوصف ذاتي في الشبهة ، لما انتفت الدلالة ، ولكان إحاطة المعصومين عن الخطأ - كالأنبياء عليهم السلام - بها عند النظر فيها ، أولى .

وحيث لم يحصل لهم الجهل بالنظر في الشبهة : دلّ على عدم وجه الدلالة فيها ؛ بل<sup>(١)</sup> ولكان الباري - تعالى - عالماً<sup>(٢)</sup> بها ، ومادلت عليه من الجهل حاصل له ؛ فيكون جاهلاً ، تعالى الله عن ذلك .

والذي يدل على ذلك أيضاً : هو أنّ الشبهة الواحدة ، قد يختلف اعتقاد J ٢١/ب الناظرين / فيها بالجهل ، والظن ، والشك . ولو كانت جهة الدلالة لوجه ذاتي في الشبهة ؛ لما وقع الاختلاف ، كما في الدليل .

(١) أي ب (ولكان الباري) .

## الفصل السادس

فيما قيل <sup>(١)</sup> من أن النظر ينقسم إلى جلي ، وخفي <sup>(٢)</sup>

وقد ذهب بعضهم <sup>(٣)</sup> إلى أن مراتب النظر الصحيح متفاوتة ، ومنقسمة إلى <sup>(٤)</sup> الخفي والجلي ، محتجا على ذلك <sup>(٥)</sup> بما تجده من سرعة بعض النظر إلى إدراك مقصده ، وبعد غيره ، وإفتقار البعض إلى بحث <sup>(٦)</sup> أشد من بحث الآخر ، وذلك مختلف باختلاف المطلوب في قرب الإدراك وبعدة . حتى إن النظر في مسألة إفتقار الممكن إلى محدث <sup>(٧)</sup> أقرب وأجلي من النظر في مسألة حدوث العالم ، وغيرها من المسائل الغامضة الدقيقة . وإطلاق العقلاء ، وأهل التحقيق ، شائع ذائع بقولهم : هذا نظر جلي ، وهذا خفي ؛ وهو بعيد عن التحقيق ، فإن النظر بحث يطلب به البيان ، وهو مضاد للبيان ، على ما تقدم في القاعدة الأولى <sup>(٨)</sup> ، وما يضاد البيان ؛ لا يكون موصوفا به ، وما لا يكون موصوفاً بالبيان لا يقال : منه ظاهر جلي ، وخفي ؛ إذ الجلاء ، والخفاء من صفات البيان . وسرعة بعض النظر في إدراك مقصده ، وبعد الآخر ؛ ليس بسبب تفاوت النظر في الجلاء والخفاء ؛ بل إنما ذلك بسبب استناد النظر إلى الضروريات وقلة الوسائط المستندة إليها وكثرتها ، وطول الزمان وقصره ، أو بسبب التفاوت في كلال القريحة ، والقوى الداركة في البحث عن وجه دلالة الدليل .

وبالنظر إلى الاحتماك الأول : كنان قرب حصول بعض المطلوبات دون البعض . وعليه يجب حمل الإطلاق بانقسام النظر إلى الجلي ، والخفي .

أما أن يكون أحد النظريين أبين في نفسه من النظر الآخر ؛ فلا .

وإن أطلق الجلاء والخفاء باعتبار ما حققناه ؛ فالمنازعة في اللفظ دون المعنى .

(١) من ب (إن النظر ينقسم إلى جلي ، وخفي) . انظر طوابع الآثار من ٣١ ، ٣٢ .

(٢) وقد وضع إمام الحرمين هذا البعض بأنهم بعض المعتمدين إلى الأصوليين ، وأسهب في الرد عليهم في الشامل من ١٠١ - ١٠٥ . وما هنا قد يكون مختصراً لما أورده إمام الحرمين في الشامل .

(٣) من ب (الجلي والخفي محتجا إلى ذلك) .

(٤) من ب (أبحاث) .

(٥) من ب (المحدث) .

(٦) انظر ل ٥ / ١ .

## الفصل السابع

### في وجوب النظر<sup>(١)</sup>

أجمع أكثر أصحابنا ، والمعتزلة ، وكثير من أهل الحق من المسلمين : <sup>(٢)</sup> على أن النظر<sup>(٣)</sup> المؤدى إلى معرفة الله - تعالى - واجب .

غير أن مدرك وجوبه عندنا : الشرع . خلافا للمعتزلة في قولهم : إن مدرك وجوبه : العقل ، دون الشرع .

وقد احتج أصحابنا على وجوبه من جهة الشرع بمسلكين :

المسلك الأول : النمساك / بظواهر النصوص الدالة على وجوب النظر .

منها قوله - تعالى - : ﴿ قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾<sup>(٤)</sup> .

ومنها قوله - تعالى - : ﴿ فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ﴾<sup>(٥)</sup> .

أمر بالنظر ، والأمر ظاهر في الوجوب .

وأىضا : لما نزل قوله - تعالى - : ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَخِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ﴾<sup>(٦)</sup> ، قال النبي - ﷺ - : « وَيَلْ لِمَنِ لَأَكْهَأُ بَيْنَ لِحْيَتَيْهِ وَلَمْ يَتَفَكَّرْ<sup>(٧)</sup> فِيهَا » تواعده بترك الفكر والنظر فيها ؛ وهو دليل الوجوب . إلى غير ذلك من الأدلة . وموضع معرفته : أن صبغة الفعل : للأمر ، وأن الأمر للوجوب ؛ فلا يقي بأصول الفقه ، وعلى كل تقدير ؛ فهي غير خارجة عن الحجج الظاهرية ، والأدلة الظنية .

(١) انظر المعنى ج ١٢ ص ٣٤٧ - ٣٢٢ وشرح الأصول الخمسة ص ٦٦ - ٧٠ والمحيط بالتكليف ص ٢٦ - ٢٢ للقاضي عبد الجبار . وانظر أصول الدين ص ٣٦ - ٣٢ للبغدادى . وللشامل ص ١١٥ ، ١٢٠ والإرشاد ص ٨ - ١١ للجوينى والمحصل ص ٢٨ للكرزى . وشرح الطوائف للأصفهاني ص ٣٢ - ٣٥ ثم قارن شرح المواظف ص ١١١ - ١٢٢ للخرجاني وشرح المقاصد ص ٢٣ للفتاوى

(٢) في ب ( ان اللفظ ) .

(٣) سورة يونس ١٠ / ١٠١ .

(٤) سورة الروم ٣٠ / ٥٠ .

(٥) سورة آل عمران ٢ / ١٩٠ .

(٦) روى عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت : لما نزلت هذه الآية على النبي ﷺ قام يصلي ، فأنله بلال يؤذنه بالصلاة فقرأ بيكي . فقال : يا رسول الله : أتبيكي وقد صغر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر . فقال : يا بلال : أفلا تكون عبدا شكورا . ولقد أنزل الله على النبي آية : ( إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَخِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ) ثم قال : « وَيَلْ لِمَنِ لَأَكْهَأُ » ولم يتفكر فيها ( تفسير القرطبي ٤ / ٢٣٩ ) .

المسلك الثاني : هو أنهم قالوا : أجمعت الأمة <sup>(١)</sup> من المسلمين على وجوب معرفة الله - تعالى - ؛ ووجوب معرفة الله - تعالى - لا يتم إلا بالنظر - إذ هو غير بديهي - وكل ما لا يتم الواجب إلا به ؛ فهو واجب ؛ فالتنظر واجب <sup>(٢)</sup> .

وهذا هو المعتمد <sup>(٣)</sup> عند جمهور الأصحاب ، وتورد عليه إشكالات :

الأول : أن وجوب المعرفة متوقف على إمكان المعرفة ؛ وهي غير ممكنة ؛ لأنها لو كانت ممكنة ؛ فإما <sup>(٤)</sup> أن تكون ضرورية ، أو نظرية .

والأول : محال ، فإنه لو خلق الإنسان ؛ ودواعي نفسه من مبدأ تشبه <sup>(٥)</sup> من غير نظر ؛ لم يجد من نفسه العلم <sup>(٦)</sup> بذلك أصلاً <sup>(٧)</sup> ؛ وليس الضروري كذلك .

والثاني : فمتوقف على إمكان إقضاء النظر إلى العلم ؛ وهو ممتنع كما <sup>(٨)</sup> سبق في إنكار <sup>(٩)</sup> النظر .

الإشكال الثاني سلمنا إمكان المعرفة ؛ ولكن لا نسلم إمكان وجوبها شرعاً ؛ فإن الإيجاب الشرعي ؛ إنما يكون بإيجاب الله - تعالى - وإيجابه بأمره .

وهو : إما أن يكون أمراً للعارف بالله - تعالى - ، أو لغيره .

الأول : محال ؛ لما فيه من الأمر بتحصيل الحاصل .

والثاني : محال ؛ لأن معرفة أمره متوقفة على معرفته في نفسه ؛ فإن من لا يعرف الأمر ؛ لا يعرف أمره .

فإذن إيجابه يتوقف على معرفته ، ومعرفته تتوقف على معرفة إيجابه ؛ فيكون دوراً .

الإشكال الثالث سلمنا إمكان وجوب المعرفة شرعاً ؛ ولكن لا نسلم الوقوع .

(١) عن مسئلة الأجماع وبيان حقيقته ، وما يتعلق به من المسائل . انظر الأحكام للأمدى من ١٤٧ - ٣٠٩ ومنتهى السؤل في علم الأصول - له أيضاً من ٤٩ - ٦٧ . وماورد في غاية المرام من ٣١٤ - ٣٩٠ .

(٢) زائد في ب (قال شيخنا أبو الحسن الأصبهاني)

(٣) في ب (المعنى المتعتمد عليه) .

(٤) في ب (لم يخل إما) .

(٥) في ب (تشبه)

(٦) في أ (بذلك العلم أصلاً) .

(٧) في ب (كما سبق في إمكان) . انظر ١٧٩/٢



قولكم : الأمة مجسعة على ذلك . لا نسلم تصور انعقاد الإجماع ؛ فإن الأمة مع كثرتها ، واختلاف دواعيها ، مما يمتنع عادة اتفاقهم على شئ واحد . كما يمتنع اتفاقهم على أكل طعام واحد فى يوم واحد .

الإشكال الرابع

سلمنا<sup>(١)</sup> تصور انعقاد الإجماع ؛ ولكن لا نسلم كونه حجة<sup>(٢)</sup> ، وبيانه من / وجهين : د ٢٥ ب

الأول : أن كل واحد من أحاد الإجماع يتصور عليه الخطأ بتقدير انفراده ، فإذا<sup>(٣)</sup> انضم قول المخطئ إلى المخطئ الآخر ؛ لا يصير بذلك صواباً ، ولا حجة .

[ الثانى ]<sup>(٤)</sup> : سلمنا الإصابة فى إجماعهم ؛ ولكن متى يجب على المجتهد اتباع الإجماع ؟

إذا كان مضيياً فى اجتهاده ، أو إذا لم يكن .

الأول : ممنوع ؛ فإنه ليس ترك أحد الصوابين<sup>(٥)</sup> ، واتباع الآخر أولى من العكس .  
والثانى : فيوجب إمكان تطرق الخطأ إلى كل واحد من أحاد الإجماع ، ويخرج عن كونه حجة كما سلف .

سلمنا أن الإجماع حجة ؛ ولكن لا نسلم وقوعه فيما نحن فيه . وبيانه من جهة الإشكال الخامس الإجمال ، والتفضيل .

أما الإجمال : فهو أن الإجماع لا يتم إلا باتفاق جميع أهل الحل والعقد فى عصر من الأعصار . ويحتل أن واحدا منهم كان فى بلاد الكفار ، وفى موضع لا يبلغه حكم هذه الواقعة ، ولا هو مجتهد فيها . ومع تطرق هذا الاحتمال ؛ فلا إجماع .

وأما التفصيل : فمن وجهين :

الأول : هو أن كثيرا من المسلمين ، وأهل الحق . قد ذهبوا إلى أن جميع العلوم تقع ضروية غير مقدورة للعباد ، ولا مكتسبة لهم . وما يكون وقوعه ضروريا ، لا يكون واجبا - وكل من اعتقدها ضرورية ، اعتقد أنها غير واجبة ؛ ومع هذه المخالفة ؛ فلا إجماع .

(١) من أول (سلمنا تصور . . .) مناقض من ب

(٢) فى ب (إن) .

(٣) مناقض من أ

(٤) فى ب (القولين) .

الوجه الثاني : هو أنا تعلم أنه ما من عصر من الأعصار من زمن النبي - ﷺ -  
والصحابة<sup>(١)</sup> إلى زمننا هذا . إلا وفيه العوام ، ومن لا علم له بالله - تعالى - وذاته وصفاته  
على ما يليق به<sup>(٢)</sup> عن بديهته ، ولا نظر ؛ لعدم أهلية النظر والاستدلال في حقهم وهم  
أكثر الخلق في كل عصر ؛ بل غاية الموجود في حقهم مجرد الإقرار باللسان ، والتقليد  
المنحصر الذي لا يقين فيه . ومع ذلك فالنبي - ﷺ - والصحابة والأئمة من كل عصر  
حاکمون بإسلامهم قاضون بإيمانهم ، مقرون لهم على ذلك ؛ بل وقد كانوا يقرون من يعلم  
بالضرورة عدم اعتقاد المسائل الغامضة في حقه ؛ كدقائق مسائل الصفات ، وغيرها ؛ مما  
لا يخطر لها<sup>(٣)</sup> بذهنه . فضلا عن كونه معتقدا لها .

ولو كانت المعرفة بالله - تعالى - واجبة شرعا ؛ لما جاز من النبي - ﷺ -  
والصحابة والأئمة ، الإقرار على تركها ، وإهمال التوصل إلى تحصيلها ، وإن<sup>(٤)</sup> أسمى مسم  
الاعتقاد<sup>(٥)</sup> التقليدي علما ؛ فلا متارعة معه / في غير التسمية .

الإشكال الثاني سلمنا وقوع الإجماع على وجوب معرفة الله - تعالى - ولكن لا نسلم صحة إفضاء  
النظر إلى وجوبه ؛ فضلا عن كونه متوقفا عليه . وبيانه ما سبق من إنكار النظر<sup>(٦)</sup> .

الإشكال الرابع سلمنا صحة إفضاء النظر إليه ، ولكن<sup>(٧)</sup> لا نسلم أنه لا طريق إلى معرفة الله -  
تعالى - إلا النظر ، والاستدلال ؛ بل يمكن حصولها بطريق آخر ؛

إما بأن يخلق الله - تعالى - للمكلف العلم بذلك من غير واسطة . وإما بأن يخبره به  
من لا يشك في صدقه ؛ كالمؤيد بالمعجزات القاطعة .

(١) في ب ( وأصحابه ) .

(٢) سابق من أ .

(٣) الموجود في أ ( ما لا يخطر لها ) ، ب ( مما لا يخطر له ) .

(٤) في ب ( فإن مسمى مسم للاعتقاد ) .

(٥) انظر ل ١٩ / أ وما بعدها .

(٦) نقل ابن تيمية مذكورة الأولى - في مسألة وجوب النظر - لما ذكر حجة الخصم ؛ إلا أن نسلم أنه لا طريق ؛ إلى

قوله ؛ ولا تعلم ولا تعلم ؛ في كتابه ( رد ، تعارض العقل والنقل ٣٥٦/٧ ) ثم ذكر جواب الأمتى على الخصوم ؛

وأيدته واستشهد به في ص ٣٥٧ ، راجع ما سيأتي في هامش ل ٢٨ / أ .

وإما بطريق السلوك والرياضة ، وتصفية النفس وتكميل جوهرها ، حتى تصبح متصلة بالعوالم العلوية عالمة بها ، مطلعة على مآلها وظهور وبقطن من غير احتياج إلى دليل ، ولا تعلم ، ولا تعلّم ، على ما سيأتى تحقيقه فى النبوات<sup>(١)</sup> .

سلمنا أنه لا طريق إلى معرفة الله - تعالى - إلا بالنظر ؛ ولكن لا تسلم أن ما لا يتم الإشكال الثامن  
الواجب إلا به ؛ فهو واجب .

ويدل عليه أنه لا تحقق للمعرفة دون وجود الدليل المنصوب عليها ، وانتفاء الأضداد المانعة منها ، وأن يكون العارف بها موجودا ، حيا ، عاقلا . وليس شئ من ذلك واجبا ، لعدم القدرة عليه .

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على وجوب النظر ؛ لكن معنا ما يدل على أنه ليس واجبا . الإشكال التاسع  
وبيانه من أربعة أوجه .

الأول : أنه لم ينقل عن النبى - ﷺ - ولا عن الصحابة . الخوض فى النظر والاستدلال فى مسائل الكلام ، وتفصيلها . ولو خاصوا فى ذلك ؛ لنقل عنهم : كما نقل عنهم الخوض والبحث فى المسائل الفقهية على اختلاف أصنافها ، ولو كان النظر المؤدى إلى ذلك واجبا ؛ كان الصحابة والتابعون ، أولى بالمحافظة عليه ؛ فحيث لم ينقل عنهم ذلك ؛ دلّ على أنه غير واجب .

الثانى : إنكار النبى - ﷺ - على البحث فى هذه المسائل والنظر فيها ؛ حيث أنكر على الصحابة وقد رآهم يتكلمون فى القدر وقال : « إِنَّمَا هَٰؤُلَاءِ مِنْ كَانَ قَبْلَكُمْ ؛ لِيُخَوِّضَهُمْ فِي هَٰذَا »<sup>(٢)</sup> وقال أيضا : « عَلَيْكُمْ بِدِينِ الْعَجَّازِ »<sup>(٣)</sup> . وهو الكف عن النظر . إلى غير ذلك ، وتابعه على ذلك : الصحابة ، والتابعون ، والأئمة المجتهدون . والأخبار المأثورة عنهم فى ذلك أكثر من أن تحصي .

(١) انظر الجزء الثامن من الأيكار ١٢٨/١ وما بعدها .

(٢) الموجود بهذا اللفظ . « إِنَّمَا هَٰؤُلَاءِ مِنْ كَانَ قَبْلَكُمْ لِسْأَلِهِمْ أَسْأَلَهُمْ وَأَخْتَلَفَهُمْ عَلَيْهِمْ » . ولن يؤمن أحد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره » عن عمرو رضى الله عنه . المعجم الكبير للطبرانى .

(٣) « عَلَيْكُمْ بِدِينِ الْعَجَّازِ » قال السجائى : لا أسئل له بهذا اللفظ . وورد بمعناه أحاديث لا تخلو عن ضعف . لا النظر الأسرار المرفوعة فى الأخبار الموضوعة . المعروف بالموضوعات الكبرى للملا على القارى . ط المكتب الإسلامى ط ٢ سنة ١٩٨٦ ص ٢٢٨ وانظر مذكوره الأمدى عنه فى ل ٢٩/١ .

ل ٢٦٦ ب

الثالث : هو أن الأمر بالنظر وإيجابه إيجاب لما لا يتم النظر إلا به ، ولا يتم / النظر في معرفة الله - تعالى - إلا مع عدم المعرفة ؛ لأن النظر مضاد للعلم بالمنظور فيه ؛ فلا يجامعه . فإيجاب النظر المؤدى إلى معرفة الله - تعالى - ؛ يكون إيجابا لما لا يتم إلا به ؛ وهو عدم المعرفة ؛ وذلك محال .

الرابع : هو أن وجوب النظر ؛ إما أن يكون معلوما بالضرورة ، أو بالنظر .  
لا جائز أن يقال بالأول ؛ لما سلف في العلم بالمعرفة .

وإن قيل بالثاني ؛ فلا معنى لإيجاب النظر ؛ إذ للموجب عليه أن يقول ؛ لا أعرف وجوب النظر ، حتى أنظر ، ولا أنظر حتى أعرف وجوب النظر ؛ وهو دور [ممتنع<sup>(١)</sup>] .

«الإشكال الثاني» سلمنا أن النظر واجب ؛ ولكن لا نسلم صحة إنحصار مدرك الوجوب في الشرع ؛ فإن ذلك مما يفضى إلى إفحام الرسل ، وسقوط حجج الأنبياء عليهم السلام ؛ وذلك لأن الرسول ؛ إذا ادعى النبوة ، وأظهر المعجزة ، ودعا إلى النظر فيها لقصد الاستدلال على صدقه ؛ فللمدعو أن يقول ؛ لا أنظر حتى يجب علي النظر ، ووجوب النظر متوقف على استقرار الشرع ، واستقرار الشرع موقوف على النظر في المعجزة ؛ وهو ممتنع من ثلاثة أوجه :

الأول : أنه يلزم منه الدور ؛ حيث توقف النظر على استقرار الشرع ، أو توقف استقرار الشرع<sup>(٢)</sup> على النظر .

الثاني : أن النظر إذا توقف على استقرار الشرع ، واستقرار الشرع متوقف على النظر ؛ فيكون النظر متوقفا على نفسه .

الثالث : أنه إذا توقف النظر على استقرار الشرع ، فهو متوقف على ما لو<sup>(٣)</sup> عرف ؛ لاستغنى به عن النظر ؛ وهو دافع للنظر<sup>(٤)</sup> .

(١) ساقط من (١)

(٢) ساقط من (٢)

(٣) ساقط من (٣)

(٤) والله في ب (فتاوى شيخنا أبو الحسن الأميني) .

فالجواب عن الإشكال الأول : بانعقاد الإجماع على الوجوب ؛ وهو دليل  
الإمكان ، ومذكوره في إبطال النظر ؛ فقد سبق جوابه في <sup>(١)</sup> موضعه .

وعن الثاني : منع توقف الوجوب ، على معرفة الأمر والأمر ؛ بل الوجوب يتحقق ،  
والشرع يستقر ، بإمكان المعرفة [بالعقل] <sup>(٢)</sup> الهادي ، والأدلة المنصوبة على ذلك .

وعن الثالث : بوقوع الإجماع ، على وجوب الصلوات الخمس ، وصوم رمضان ،  
واتفاق الأمة على أنهم مكلفون ، متعبدون باتباع أوامر الله - تعالى - ونواهيه ؛ ولو كان  
غير متصور ؛ لما وقع .

وعدم اتفاقهم على أكل طعام واحد ، في يوم واحد ؛ إنما امتنع عادة ؛ لعدم الصارف لهم  
إليه بخلاف الأحكام الشرعية / ؛ فإن الصارف لهم إليها إتباع الحق ، والنصوص <sup>ل ٢٧/١</sup>  
المضبوطة الواردة عن النبي عليه الصلاة والسلام في ذلك .

وعن الرابع : ببيان كونه حجة ؛ وذلك بما ورد عن النبي عليه السلام من الألفاظ  
المختلفة ، المنفقة المعنى ، في الدلالة على شرف هذه الأمة ، وعصمتهم عن الخطأ ؛  
بحيث أوجب مجموعها العلم الضروري بذلك ؛ لنزولها منزلة التواتر ، وإن كانت أحاديثها  
غير متواترة ؛ كالأخبار الموجبة علمنا بسخاء حاتم ، وشجاعة عنترة ، وإن كانت أحاديثها  
غير متواترة ؛ وذلك ما نقل عنه عليه الصلاة والسلام ، أنه قال : « لا تجتمع أمتي على  
الخطأ » ، « لا تجتمع أمتي على الضلالة » و « لم يكن الله بالذي يجمع أمتي على  
الضلالة » . و « سألت الله ألا يجمع أمتي على الضلالة فأعطانيه » <sup>(٣)</sup> ، و « من سره بخيوة  
الجنة فليؤزم الجماعة » وقوله : « يد الله على الجماعة » <sup>(٤)</sup> .

(١) انظر ل ١٨ / أ وما بعدها .

(٢) في أ (والعقل) .

(٣) ما ورد منها جزء من حديث عن أبي نضرة العفاري رضي الله عنه : قال النبي ﷺ : « سألت ربي أربعاً ، فأعطاني  
ثلاثاً ومنعتني واحدة . سألت أن لا يجمع أمتي على ضلالة ، فأعطانيها . وسألت أن لا يهلكهم بالسيف كما أهلك  
الأمم قبلهم فأعطانيها ، وسألت أن لا يظهر عليهم عدوا من غيرهم فأعطانيها ، وسألت أن لا يلبسهم شيعاً ، ولا يدين  
بعضهم بأمر بعض فتعنتها . اسند الإمام أحمد ١٠ / ٢٧٢٩٣ .

(٤) ما أورده الأملى جزء من حديث ورد عن عروة بن جريح الأشجعي في سنن فضالي ٢ / ١٦٦ (كتاب التحريم -  
باب قتل من فارق الجماعة) ونصه فيه « عن عروة بن جريح الأشجعي قال : رأيت النبي ﷺ على المنبر  
يخطب الناس فقال : إنه سيكون بعدي ثلاث وهبات : فمن رأبشوه فارق الجماعة ، أو يربد يفرق أمة محمد ﷺ  
كأنها من تلك فاقشوه ؛ فإن يد الله على الجماعة ، فإن الشيطان مع من فارق الجماعة يركض » .



و«مَنْ خَرَجَ عَنِ الْجَمَاعَةِ ، وَفَارَقَ الْجَمَاعَةَ قَبْدَ شَبْرٍ ، فَقَدْ خَلَعَ رِبْقَةَ الْإِسْلَامِ مِنْ عُنُقِهِ» ، و«مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ وَمَاتَ ، فَمَيِّتُهُ جَاهِلِيَّةٌ»<sup>(١)</sup> إلى غير ذلك من الأخبار ، وهذه أخبار مروية في الكتب الصحاح ، منقولة على لسان الثقات لم يوجد لها نكير<sup>(٢)</sup> .

فإن قيل : يحتمل أنه أراد بذلك العصمة عن الكفر ، أو عن بعض أنواع الخطأ ، وتقدير أن يريد به العصمة عن الكل ؛ فظاهر لفظ الأمة لكل من آمن به إلى يوم القيامة . ونحن نقول بأن إجماع هؤلاء يكون حجة .

قلنا : أما الأول : فهو تأويل ، وتخصيص بغير دليل ، مع أن في الأخبار ما يدرك هذه التأويلات ، حيث أنه أوردنا في معرض تخصيص هذه الأمة بالتعظيم ، والتميز ، وفي الحمل على بعض أنواع الخطأ ، ما يبطل فائدة هذا التخصيص ، لمشاركة بعض أحاد الناس لهم في ذلك .

وأما الثاني : فنعلم أنه ما أراد به كل الأمة على ما ذكره ، - ولهذا ندب إلى موافقة الجماعة ، وذم على المخالفة ، وتواعد عليه . ولو كان المراد بالجماعة كل الأمة ؛ لما تحقق ذلك إلى يوم القيامة ؛ بل إنما أراد من يتصور منه الموافقة والمخالفة ؛ وهم أهل الحل والعقد دون الصبيان ، والمجانين ، ومن ليس له أهلية الموافقة ، ولا المخالفة .

قولهم : إن الخطأ متصور على كل واحد منهم حالة الانفراد .

قلنا : الحكم الثابت للأفراد ، لا يلزم أن يكون ثابتاً للجملة .

د ٢٧/ب

(١) ورد في ب. (من فارق الجماعة قامت قبايته جاهلية) .

(٢) وقد أورد السيوطي بعضها في الجامع الصغير بلفظ (إن الله تعالى قد أجاز أمي أن تجتمع على ضلالة) عن أنس ورمز له بالصغف ، ولم يذكر من خروجه . انظر الجامع الصغير ج ١ حديث رقم ١٧٦٠ . ولفظ (إن الله تعالى لا يجمع أمي على ضلالة) ورد الله على الجماعة من شد شد في النار) أخرجه الترمذي عن ابن عمر ، ورمز له السيوطي بالحسن . الجامع الصغير ج ١ رقم ١٨١٨ . تحقيق محمد محي الدين - المكتبة التجارية . وقد أورد الأمدى هذه الأحاديث في كتابه الأحكام ص ١٦٢ ، ١٦٣ مقدماً لها بقوله : «وأما السنة وهي أقرب الفرق في إثبات كون الإجماع حجة قاطعة ، فمن ذلك ما روى أجلاء الصحابة ، كعمر ، وابن مسعود ، وأبي سعيد الخدري ، وأنس بن مالك ، وابن عمر ، وأبي هريرة ، وحذيفة بن اليمان ، وغيرهم ، بروايات مختلفة الألفاظ متفقة المعنى في الدلالة على عصمة هذه الأمة من الخطأ ، والضلالة» .

قولهم : متى يجب على المجتهد اتباع الإجماع ، إذا كان مصيباً ، أو مخطئاً ؟

قلنا : إذا ثبت الإصابة فيما أجمع عليه الأمة ؛ فقد أجمعوا على أنه يجب اتباع الإجماع مطلقاً ، ويلزم أن يكون اتباع الإجماع صواباً ؛ فإذا كان صواباً ، كان خلافه خطأ . ويدل على وجوب اتباع الإجماع مطلقاً ، ذم النبي <sup>(١)</sup> عليه السلام <sup>(٢)</sup> لمخالف الجماعة على ما سبق ، والاستقصاء في هذا الباب لائق بأصول الأحكام .

الرد على  
الإشكال  
الثاني

قولهم : يحتمل أن واحداً من أهل الحل والعقد ، كان منقطعاً في بعض البلاد النائية .

قلنا : الغالب من حال من هو من أهل الحل والعقد ؛ أن يكون مشهوراً معروفاً ، ولا سيما في العصر الأول ، لقلة المجتهدين فيه . وعند ذلك ، فالغالب معرفة مذهبه ، ومراجعته في ذلك . كيف وأنه يحتمل غيبة المجتهد ، كما ذكره ، ويحتمل عدم الغيبة والأصل عدم الغيبة ؛ فمن ادعاه يحتاج إلى الدليل <sup>(٣)</sup> .

وما ذكره في الوجه الأول من التفصيل - وإن كان حقاً - إلا أن الغائل به مسبوق بالإجماع ، فكان حجة عليه .

وما ذكره في الوجه الثاني من التفصيل ؛ فغير مسلم ؛ وذلك لأن المعرفة الواجبة تنقسم إلى : ما حصولها عن معرفة الدليل من جهة الجملة ، لا من جهة التفصيل بأن لم يكن مقدوراً على تحريره وتقريره ، والانفصال عن الشبهة الواردة عليه . وإلى ما حصولها عن الدليل المعلوم بجهة التفصيل المقدور على تحريره ، وتقريره ، ودفع الشبهة الواردة عليه ، وعلى المناظرة ؛ فلا جرم اختلف الأصحاب فيه .

فمنهم من قال : المعرفة بالاعتبار الأول ؛ واجبة على الأعيان ، والمعرفة بالاعتبار الثاني ؛ واجبة وجوب كفاية ؛ إذا ضرب عنها الجميع أجمعوا ، وإن قام بها البعض ، سقطت عن الباقي .

ومنهم من قال : إن المعرفة بالاعتبار الثاني ؛ واجبة على الأعيان ، لكن إن كان الاعتقاد موافقاً للمعتقد . من غير دليل ، ولا شبهة ؛ فصاحبه مؤمن عاص بترك النظر الواجب .

(١) في ب (صلى الله عليه وسلم)

(٢) في ب (دليل) .

ومنهم من اكتفى في المعرفة بمجرد الاعتقاد ، الموافق للمعتقد ؛ وإن لم يكن عن دليل ، وسماه علما .

وصار أبو هاشم - من المعتزلة - : إلى أن من لا يعرف الله - تعالى - بالدليل ؛ فهو كافر ؛ لأنَّ ضد المعرفة النكرة<sup>(١)</sup> . والنكرة كفر ؛ وأصحابنا مجمعون على خلافه .

وعلی هذا/ إن قلنا : إن الواجب هو الاعتقاد الموافق للمعتقد - وإن لم يكن عن دليل - فلا يلزم من وجوب المعرفة بهذا التفسير ، وجوب النظر .

وإن قلنا : الواجب<sup>(٢)</sup> هو المعرفة المستندة إلى الدليل الحفصل ؛ لزم عليه تقرير العوام على تركه ؛ فلم يبق إلا المعرفة بالدليل ، من جهة الجملة ، لا من جهة التفصيل ؛ وذلك مما لا يسلم انتفاؤه في حق العوام حتى يقال بعدم وجوبه في حقهم مع التقرير لهم عليه ؛ بل التقرير إنما هو على عدم المعرفة بالدليل الحفصل ؛ وهو غير واجب على الأعيان عندنا ، والله فيل أبي المعالي ، وبه دفع الإشكال .

وَأما إنكار إقضاء النظر إلى العلم ؛ فقد سبق جوابه<sup>(٣)</sup> . الرد على الإشكال الثاني

قولهم<sup>(٤)</sup> : لا نسلم توقف المعرفة على النظر . الرد على الإشكال السابع

قلنا : نحن إنما نقول بوجوب النظر في حق من لم يحصل له العلم بالله تعالى بغير النظر ، والا فمن حصلت له المعرفة بالله تعالى بغير النظر ؛ فالنظر في حقه غير واجب .

قولهم : لا نسلم أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ؛ فقد أجاب عنه بعضهم ؛ بأنه لو لم يجب ما لا يتم الواجب إلا به ؛ فإيجاب ذلك الواجب يكون تكليفا بما لا يطاق<sup>(٥)</sup> . الرد على الإشكال الثاني

(١) ساقط من ب

(٢) في ب (إن الواجب) .

(٣) النظر له ٢١/ب وما بعدها .

(٤) نقل ابن تيمية ما ذكره الأندلسي من أول قوله : «قولهم : لا نسلم توقف المعرفة على قوله فالنظر في حقه غير واجب» وعلق عليه مزيينا له ومستهدا به (دره تعارض العقل والنقل ٢٥٦/٧) .

(٥) زائد في ب (قال شيخنا أبو الحسن الأندلسي) .

وهو غير سديد ، فإنه إنما يكون تكليفا بما لا يطاق ؛ أن لو كان ما توقف  
الواجب<sup>(١)</sup> على فعله غير ممكن ، وعدم إيجابه لا يخرججه عن الإمكان ؛ فالأقرب<sup>(٢)</sup> في  
ذلك أن يقال :

إذا ثبت وجوب المعرفة ؛ فالمعرفة من جهة حقيقتها وماهيتها ، لا توصف بالوجوب  
الثابت بخطاب التكليف ؛ فإن خطاب التكليف بالوجوب ، والتحريم ؛ إنما يتعلق بأفعال  
المكلفين ، والمعرفة ليست من صفات الأفعال ؛ ولهذا لا يقال لمن عرف شيئا من جهة  
كونه عارفا أنه فعل شيئا . فإذا قيل بوجوب المعرفة ؛ فمعناه وجوب تحصيلها ،  
والتحصيل إنما يكون بسلوك ما به تحصل المعرفة .

فإذا قلنا : يجب التحصيل بما ليس واجبا ؛ كان متناقضا لفظا ، ومعنى ، وهو ممتنع .  
وأما ما يتوقف عليه الواجب فيما ليس فعلا للمكلف ، ولا مقدورا له ؛ فلا يمكن  
إيجابه إلا على رأى من لا يمنع التكليف بما لا يطاق ، بخلاف ما كان مقدورا للمكلف ؛  
كالنظر ، ونحوه .

قولهم : لم ينقل عن النبي - ﷺ - ولا عن أحد من الصحابة الخوض في النظر ،  
في مثل هذه المسائل .

قلنا : لأنهم كانوا مشاهدين الوحي ، والتنزيل ، وعقائدهم صافية ، وأدلتهم من  
الكتاب والسنة ظاهرة ، ولم يكن في زمانهم / من يخرج إلى النظر ، والمناظرة .

أما أن يكونوا جاهلين بأدلة هذه المسائل ، ومعرفة الله - تعالى - وصفاته ، مع صفاء  
أذهانهم ، وشدة قرانهم ، وصلابتهم في<sup>(٣)</sup> التفسير عن قواعد الدين ، وتحقيق مراسم -  
والكتاب والسنة مشحونان بأدلتها - مع معرفة الأحاد منا لذلك ؛ فهو بعيد ، لا يعتقده من  
له أدنى تحصيل ، كما لم ينقل عنهم أنهم وضعوا كتباً في التفسير ، والحديث ، والجرح  
والتعديل ، والناسخ والمنسوخ ، والأحكام الفقهية ، على الترتيب الخاص ، والمراسم

(١) في ب ( الإيجاب )

(٢) في ب ( الأقرب )

(٣) في ب ( مع )

المعهودة في زمننا هذا ، مع أنهم أعلم الناس بأصولها ، وفروعها ، وإليه مرجعها ، وهم يتبوعونها .

قولهم : إن النبي عليه السلام ، والصحابة أنكروا<sup>(١)</sup> النظر .

فرد على  
الوجه الثاني

لا نسلم ذلك ؛ فإننا بينا أن النظر واجب بالطريقين السابقين ، وما يكون واجبا ؛ لا يكون منكرا ، ثم كيف يكون النظر منكرا ؛ وقد أتى الله - تعالى<sup>(٢)</sup> - على الناظرين ، والمتفكرين بقوله - تعالى - ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا﴾<sup>(٣)</sup> والمنكر لا يثنى على فعله ؛ بل الإنكار إنما كان على المجادلة والمناظرة ، ولا كل مناظرة ومجادلة ، بل المناظرة بالأهواء ، والمجادلة بقصد التشكيك في الحق ، والإغواء ؛ وذلك بتقرير شبه الفاسدة ، والآراء الباطلة ، ودفع الحجج الحقة ، والمكابرة فيها ، والتدليس ، والتلبيس ؛ بإظهار الباطل في صورة الحق ، كما قال - تعالى - ﴿وَجَادِلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ﴾<sup>(٤)</sup> وقال - تعالى - ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾<sup>(٥)</sup>

الوجه الثالث  
الافتقار  
للتسامع

وأما المناظرة والمجادلة بالحق ، ولقصد إظهار الحق ؛ فأمور بها ، وما دون فيها بقوله - تعالى - ﴿وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾<sup>(٦)</sup> وقوله تعالى : ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾<sup>(٧)</sup> .

وقد ناظر النبي<sup>(٨)</sup> عليه الصلاة والسلام<sup>(٩)</sup> العبد الله بن الزبير ؛ حيث اعترض على النبي - ﷺ - عند نزول قوله - تعالى - ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ﴾<sup>(١٠)</sup> فقال عبد الله بن الزبير : فقد عُبِدَت الملائكة ، والسميع<sup>(١١)</sup> . أفترأىهم يعذبون ؟

(١) من أول : (أنكروا النظر) : ناقض من (ب) -

(٢) سورة طه / ١٠٠ -

(٣) سورة النحل / ١٦ - ١٢٥ .

(٤) سورة النحل / ١٦ - ١٢٥ .

(٥) سورة الأنبياء / ٢١ - ٩٨ .

(٦) سورة النحل / ١٦ - ١٢٥ .

(٧) سورة النحل / ١٦ - ١٢٥ .

(٨) في ب (صلى الله عليه وسلم) .

(٩) ناقض من (ب) -

(١٠) سورة النحل / ١٦ - ١٢٥ .

(١١) ناقض من (ب) -



فقال له النبي - ﷺ - «ما أجعلك بلغية قومك، إذا علمت أن ما لما لا يعقل» وكان أهل مكة : يحاجون / النبي - ﷺ<sup>(١)</sup> ويوردون عليه الشبه ، والنشكيات ، كـ ١/٢٩ ، ويطالبونه بالحجج على التوحيد والنبوة على ما قال - تعالى - : ﴿ بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ ﴾<sup>(٢)</sup> وكان النبي عليه الصلاة والسلام : يحاجهم ، ويتناظرهم : بإيراد الآيات ، والدلائل الواضحات . وقد كان الصحابة رضي الله عنهم يتناظرون في ذلك : كما روى عن علي كرم الله وجهه أنه قال لمن قال : «إني أملك حر كاتي ، وسكناني ، وطلاق زوجتي وعق أمتي» : أملكها دون الله ، أو تملكها مع الله ؟

فإن قلت : أملكك دون الله ، فقد أثبت مع الله مالكا .

وإن قلت أملكها مع الله : فقد أثبت مع الله - تعالى - شريكا .

إلى غير ذلك من الوقائع الجارية بين الصحابة ، ولو كان ذلك منكرا ؛ لما وقع منهم .

وقوله : «عليكم بدين العجائز» . ذكر أئمة الحديث ، أنه لم يثبت ، ولم يصح ؛ وإن

كان صحيحا ؛ فيجب حمله على الورع والتفويض إلى الله تعالى ، فيما قضاه ، وأمضاه ؛ جمعا بين الأدلة .

قولهم : إن الأمر بالنظر ، يكون أمرا بعدم المعرفة ؛ ليس كذلك ؛ فإن عدم المعرفة ،  
وإن كان شرطا في الأمر بالنظر ؛ فليس كل ما يكون شرطا في الواجب ؛ يكون واجبا ، إلا  
أن يكون مقدورا ، وعدم العلم بالله<sup>(٣)</sup> غير مقدور<sup>(٤)</sup> ؛ فلا يكون واجبا .

قولهم : العلم بوجوب النظر ضروري ، أو نظري .

قلنا : نظري .

قولهم : إن ذلك يفرض إلى<sup>(٥)</sup> الدور ؛ ممنوع<sup>(٦)</sup> على ما سبق من أن الوجوب

الشرعي ، غير متوقف على النظر ؛ بل على إمكان النظر .

قولهم : لا نسلم إنحصار عذارك الوجوب في الشرع .

(١) في ب (عليه السلام) .

(٢) سورة الزخرف ٤٣ / ٥٨ .

(٣) في ب (تعالى ليس بمقدور) .

(٤) في ب (الدور قلنا ممنوع) .

الرد على الوجه  
الذي في  
الإشكال التاسع

الرد على الوجه  
الذي في  
الشق الأول

الرد على  
الشق الثاني

الرد على الإشكال  
العاشر

قلنا : دليله أن القائل بالوجوب قائلان : قائل بالحصر ، وقائل بعدم الحصر . وقد أجمع الكل على أن مدرك الوجوب ، لا يخرج عن العقل والشرع ؛ فإذا بطل أن يكون العقل مدركا ، تعين الشرع .

وبيان امتناع كون العقل موجبا : أنه لو كان موجبا ؛ لم يخل ؛ إما أن يوجب لفائدة ، أو لا لفائدة ، وإن<sup>(١)</sup> كان لا لفائدة<sup>(٢)</sup> ؛ فهو عبث ؛ والعقل لا يوجب عبثا .

وإن كان لفائدة ؛ فإما أن ترجع إليه ، أو إلى المعبود . لا جائز أن ترجع إلى المعبود ؛ فإنه يتعالى ، وينقلس عن الأغراض .

وإن رجعت إليه ؛ فإما في الدنيا ، أو في الآخرة .

لا جائز أن ترجع إليه في الدنيا ؛ إذ لاحظ له في ذلك ، غير التعب ، والتعب ، والكلفة بما يوجب العقل ؛ وهو غير مطلوب للعقلاء .

ب/ ولا جائز أن يكون الغرض منه ، معرفة الشيء على ما هو عليه ؛ وإلا لوجب النظر في معرفة موجودات الأعيان ، على ما هو عليه ، مما<sup>(٣)</sup> يؤبه به ، وما لا يؤبه به<sup>(٤)</sup> ؛ وهو ممتنع . ولا لكونه<sup>(٥)</sup> حسا في نفسه ؛ إذ هو مبني على التحسين والتقبيح ؛ ومبني على إبطاله<sup>(٦)</sup> .

ولا جائز أن يرجع إليه في الآخرة ؛ فإن العقل عما لا يستقل بمعرفتها دون إخبار الشرع عنها .

فإن قيل : احتمال<sup>(٥)</sup> العقاب<sup>(٥)</sup> بترك المعرفة ، والشكر ، والأمن منه بالمعرفة ، والشكر قائم ، والعقل لا يخلو عن خطور هذه الاحتمالات له ، والعقل يدعو إلى سلوك طريق الأمن فيوجه .

فنقول : لا نسلم امتناع خلو العقل عن خطور هذه الاحتمالات له ، ودليله الشاهد في الأكثر ، وإن امتنع ذلك ؛ لكنه معارض باحتمال ثقيضه ؛ وهو احتمال العقاب على

(١) سالف من (ب) .

(٢) في ب (مما يؤبه به ولا يؤبه به) .

(٣) في ب ( ولا يكون ) .

(٤) انظر ١٧٥ / أ وما بعدها .

(٥) في ب ( فإن احتمال العقاب ) .

النظر ، والشكر بإتعايه لنفسه ، وتصرفه فى ملك الله تعالى بغير إذنه من غير منفعة ترجع إليه ، ولا إلى الله - تعالى - والأمن فى ترك النظر والشكر .

وعند ذلك : فليس القول بالوجوب ، أولى من القول بعدمه .

وإذا بطل جميع الأقسام الممكنة ، التى لا خلو لإيجاب العقل عليها ؛ فقد بطل القول بالإيجاب العقلى ، ونعين الإيجاب الشرعى ، كيف وأنه لا معنى للإيجاب ، إلا ترجيح أحد طرق الفعل على الآخر ؛ والعقل يعرف الترجيح ، لا أنه مرجح ؛ فلا يكون موجبا .

قولهم : إن <sup>(١)</sup> ذلك يقضى إلى إفحام الرسل ، عنه جوابان .

الأول : منع توقف استقرار الشرع على النظر ؛ كما تقدم <sup>(٢)</sup> .

الثانى : أنه أيضا لازم على من قال : مدرك الوجوب هو العقل ؛ وذلك لأن العقل غير موجب لذاته دون نظر وتأمل ، وإلا لما انفك عاقل ما عن معرفة الوجوب ؛ بل لا يد من النظر والتأمل . وعند ذلك فالمدعى أيضا أن يقول : لا أنظر فى معجزتك ، حتى أعرف وجوب النظر بالعقل ، ولا أعرف ذلك ما لم أنظر ؛ فبيكون أيضا دورا ، والجواب عن الإشكال يكون متخلدا .

وإن رجعوا فى ذلك إلى إمتناع خلو العاقل عن الخاطر ، كما ذكروه قبل ؛ فالجواب ما تقدم .

وعلى الجملة ؛ فمسألة وجوب النظر : ظنية ، لا قطعية .

(١) بما لفظ من (ب)

(٢) انظر ل ٢٦ / ب

## الفصل الثامن

### في أول واجب على المكلف<sup>(١)</sup>

وقد اختلف في ذلك :

فقال بعض أصحابنا : أول واجب على المكلف معرفة الله - تعالى - إذ هي من أصل المعارف الدينية ، والواجبات / الشرعية .

وقال غيره : النظر في معرفة الله - تعالى - واجب بالاتفاق ؛ وبه تحصل المعرفة ؛ وهو متقدم عليها ؛ فهو أول واجب على المكلف .

وقال غيره<sup>(٢)</sup> : بل أول واجب ، أول جزء من النظر ؛ إذ النظر متقدم على المعرفة ، وأول جزء من النظر ، متقدم على النظر ؛ وهو اختيار القاضي .

وقال غيره : بل أول واجب : إنما هو القصد إلى النظر ؛ إذ النظر يستدعي القصد إليه ، والقصد إليه ، متقدم عليه ؛ وهو اختيار الأستاذ أبي بكر<sup>(٣)</sup> .

وقال<sup>(٤)</sup> أبو هاشم<sup>(٥)</sup> : وجوب النظر ، والقصد إليه ، يستدعي سابقة الشك في الله - تعالى - ، وإلا كان النظر في تحصيل الحاصل ؛ وهو محال . والشك سابق على إرادة النظر ؛ فكان هو الواجب الأول . وزعم أن الشك في الله - تعالى - حسن .

وقد قيل في إبطاله<sup>(٦)</sup> : إن كل واجب مأمور به ، فلو كان الشك في الله واجبا ؛ لكان مأمورا به ، والأمر بالشك في الله - تعالى - يستدعي معرفة أمر الله - تعالى - ، ومعرفة أمر الله - تعالى - مع الشك فيه ؛ تناقض .

وهو غير سديد ؛ فإنه : إما أن يكون مدرك الوجوب<sup>(٧)</sup> الشرع ، أو العقل<sup>(٨)</sup> .

فإن كان مدرك الوجوب العقل ؛ كما هو مذهبه ؛ فقد اندفع التناقض .

(١) قارن بالشامل لإمام الحرمين ص ١٢٠ - ١٢٣ والمقتضى للقاضي غيد الجبار ١٨٧/١٢ وشرح الأصول الخمسة له أيضا ص ٣٩ ، ٦٤ ، والمحيط بالتكليف له أيضا ص ٢٦ - ٢٤ ثم انظر المحصل للرازي ص ٢٨ ، وشرح طوابع الأنوار للبيضاوي ص ٣٣ - ٣٥ وشرح المواقف للخرجاني ١/١٢٣ - ١٢٦ وشرح المقاصد ١/٣٦ للفتناراني .

(٢) انظر الإنصاف ص ١٣ للباقلاني والشامل للجهني ص ١٢١ .

(٣) وقد قال به إمام الحرمين أيضا انظر الإرشاد ص ٣ والشامل ص ١٢٩ .

(٤) ساقط من (ب) - قارن ما ورد هنا عن أبي هاشم بما ورد بالأصول الخمسة ص ٧١ - ٧٥ .

(٥) القائل إمام الحرمين انظر الشامل ص ١٢٩ - ١٢٢ .

(٦) في ب (العقل أو الشرع) .

وإن كان مدرك الوجوب الشرع : كما هو مذهبنا ؛ فالإشكال كما هو <sup>(١)</sup> وارد عليه في إيجاب الشك ، هو وارد علينا في إيجاب النظر ، أو المعرفة ؛ فإن الأمر <sup>(٢)</sup> بالنظر والمعرفة <sup>(٣)</sup> يستدعي عدم المعرفة بالله تعالى ، ومعرفة أمر الله - تعالى - مع عدم معرفته ممتنع ؛ فما هو جواب لنا ؛ يكون جوابا له .

بل <sup>(٤)</sup> الحق أن يقال : ابتداء حصول الشك <sup>(٥)</sup> في الله - ليس مقدورا للمكلف ؛ بل هو واقع من غير اختياره ، والوجوب إنما يتعلق بالمقدور ، لا بغيره ، بخلاف دوام الشك على ما سبق <sup>(٦)</sup> .

والمختار أنه : إن كان المقصود : بيان أول واجب مما هو مقصود في نفسه ؛ فهو المعرفة .

وإن كان المقصود : بيان أول واجب ، وإن لم يكن مقصودا لنفسه ؛ فهو إرادة النظر ، أو دوام الشك في الله تعالى .

وعلى هذا ؛ فلو قلنا : إن أول واجب هو النظر ، أو ما هو متقدم ، فإن مضى عليه زمان يتسع للنظر ، والتوصل إلى المعرفة في مثله من غير عذر ؛ فهو كافر .

وإن شرع فيما كلف به <sup>(٧)</sup> من غير تأخير ؛ لكن اخترمته المنية قبل انقضاء الزمان الذي يتسع للنظر المؤدى إلى المعرفة ؛ فتحكمه حكم من مات صبيا ؛ كما يأتي .

وإن أحر الشروع فيما كلف به <sup>(٨)</sup> عن أول زمان التكليف من غير عذر ، ثم / اخترمته <sup>(٩)</sup> بـ المنية ، قبل أن ينقضي زمان يتسع للنظر ؛ بل لبعضه ؛ فالأظهر الحكم بكفره ، إذا مات غير عالم ، مع ظهور التقصير منه ، وتبين عدم اتساع الزمان للنظر <sup>(١٠)</sup> من ابتداء <sup>(١١)</sup> التكليف إلى حالة الاجترام ، مما <sup>(١٢)</sup> لا يمنع <sup>(١٣)</sup> من تكفيره بعد دخول وقت التكليف وتقصيره ، كما

(١) في ب (وما أورد) .

(٢) في ب (بالمعرفة والنظر) .

(٣) في ب (بل الحق في ذلك أن يقال ابتداء الشك) .

(٤) في ب (ما سئل) .

(٥) من أول (من غير تأخير . . .) ساقط من (ب) .

(٦) في ب (من مبدأ) .

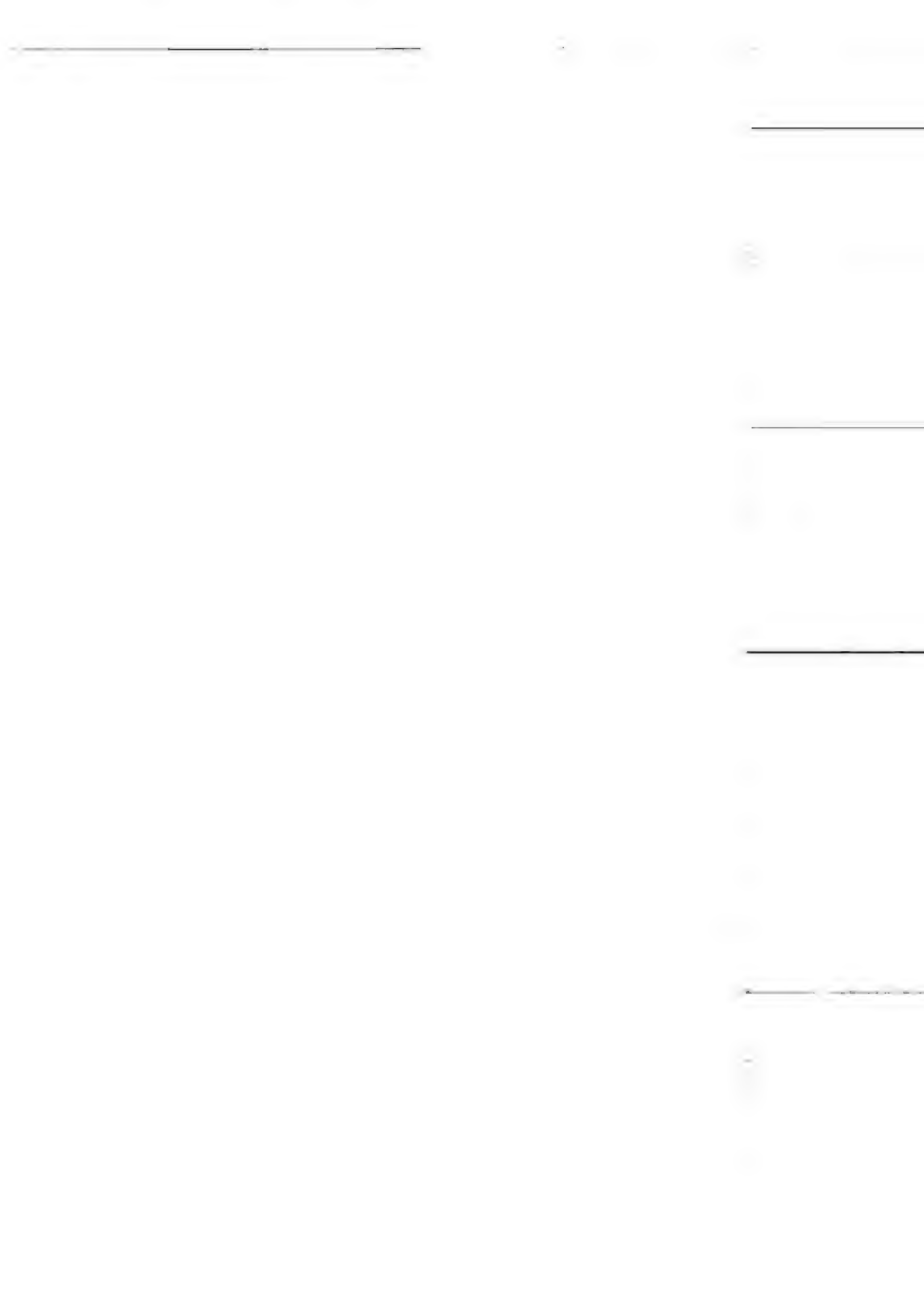
(٧) في ب (مما يمنع) .



لو أصبحت المرأة مفطرة ؛ فإنها تأثم وإن طرأت الحيضة عليها ، وتبين أن زمان طهرها لم  
يكن متسعا للصوم اليوم ؛ حيث قصرت في البعض .  
وبالجملة ؛ فاحتمال عدم التكفير منقذ .

### القاعدة الثالثة

في الطرق الموصلة إلى المظالم النظرية  
وتشتمل على مقدمة ، وبابين



أما المقدمة<sup>(١)</sup> :

فهو أن كل شيء : إما أن ينظر إليه من جهة ذاته ونفسه ، أو من جهة نسبتة إلى غيره ، نقياً ، أو إثباتاً .

فإن كان الأول : فالعلم به يسمى تصورياً ، كعلمنا بمعنى الجوهر ، والعرض ، ونحوه .

وإن كان الثاني : سمى العلم به تصديقياً : كعلمنا بأن العالم حادث ، وأن الصانع موجود ، وأنه ليس محدثاً .

والعلم بكل واحد من هذين القسمين<sup>(٢)</sup> : إما أن يكون ضرورياً مطلقاً ، أو نظرياً مطلقاً ، أو البعض ضروري ، والبعض نظري .

الأول ، والثاني : باطلان ؛ لما تقدم في قاعدة العلم<sup>(٣)</sup> .

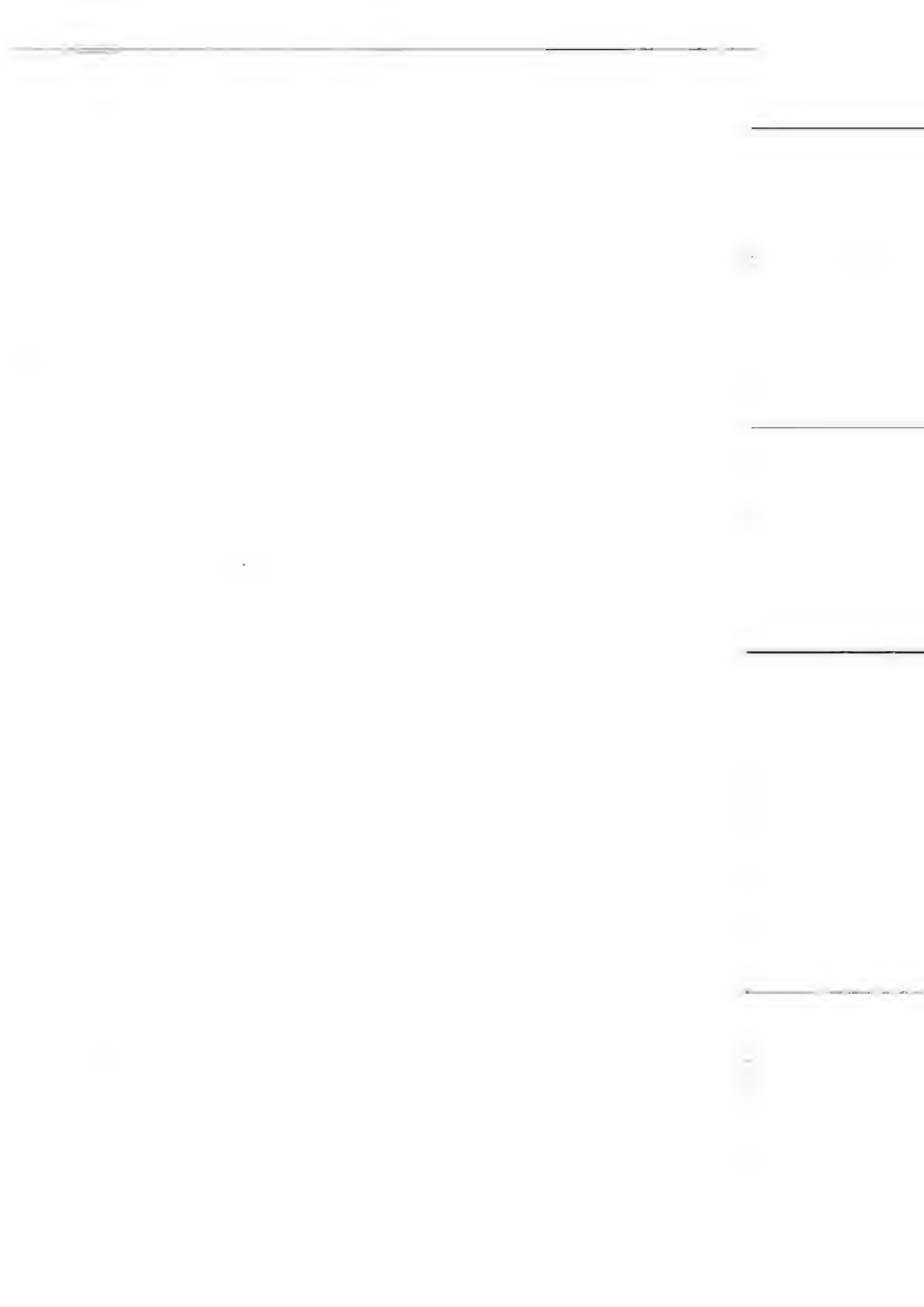
فلم يبق إلا الثالث : وهو أن يكون البعض من كل واحد منهما ضرورياً ، والبعض نظرياً ، وكل واحد من النظريين منهما ، لا بد له من طريق يتوصل بصحيح النظر فيه إليه ، وإلا لما كان العلم به نظرياً ؛ وهو خلاف الفرض .

لكن ما كان من هذه الطرق موصلاً إلى التصور يسمى حداً ، وما كان موصلاً إلى التصديق يسمى دليلاً ، ولا يتوصل أحدهما إلى ما يتوصل إليه الآخر البتة ؛ فلا جرم دعت الحاجة إلى تحقيق كل واحد منهما ، ولترسم في ذلك ما بين :

(١) قارن شرح المواقف ١/١٣١ - ١٣٢ للخرجاني ، وشرح المقاصد ٣٧/١ للفتاوي

(٢) ساقط من (ب) .

(٣) القول ٤/ب .





## الباب الأول

### فى الحد

ويشتمل على أربعة فصول :

الأول : فى أن الحد يرجع إلى قول الحاد ، أو إلى صفة المحدود .

الثانى : فى حد الحد ، وأقسامه .

الثالث : فى شرائط<sup>(١)</sup> الحد ، وما يجمع جملة أقسام الحدود فيه ، وما لا

يجتمع .

الرابع : فى التنبيه على ما يجب التحرز عنه فى الحدود .

(١) فى الشرط



## الفصل الأول

فى أن الحدَّ يرجع إلى قول الحادِّ ، أو إلى صفة المحدود .  
وقد <sup>(١)</sup> اختلف أئمتنا فى ذلك :

فذهب أكثرهم : إلى أن الحدَّ راجع إلى نفس المحدود ، وصفته فى نفسه ، قال الحدُّ  
والحقيقة عندهم بمعنى واحد ؛ ولهذا قالوا : / الحدُّ هو حقيقة الشئ ، ومعناه .

ج ١ / ٢١

وذهب القاضى : إلى أن الحدَّ راجع إلى قول الحادِّ المبنى عن حقيقة المحدود  
وصفته . معتمدا فى ذلك على أنه <sup>(٢)</sup> : لو كان الحدُّ هو الحقيقة ؛ لصدق إطلاق الحدِّ ،  
على كل ما يصدق عليه إطلاق الحقيقة .

وهو غير مطرد فى حقِّ الله - تعالى - ؛ حيث يقال له حقيقة ، ولا يقال له حدٌّ <sup>(٣)</sup> .  
والحق فى ذلك : أن الحدَّ فى اللغة ، عبارة عن المنع ، ومنه يقال للبواب حدًّا ؛  
لمنعه بعض الناس عن الدخول ، وللحديد حديد ؛ لامتناع تفككه بسهولة . وللعقوبات  
حدود ؛ لافضائها إلى المنع من الإقدام على الجنايات .

وعند ذلك فلا يخفى صحة إطلاق الحدِّ لغة ؛ على حقيقة الشئ ، من حيث إنها  
حاصرة له مانعة من دخول غيره فيه ، والقول المعبر عن الحقيقة أيضا ، مطابق لها ؛  
فيكون مشاركا لها فى المنع من دخول ما يخرج عن الحقيقة فيها ؛ فلا يمتنع أيضا إطلاق  
اسم الحدِّ عليه لغة ، ولا معنى لتصويب أحد القولين ، وإبطال الآخر من جهة اللغة ،  
وامتناع إطلاق اسم الحدِّ على الله - تعالى - وجواز إطلاق الحقيقة عليه ، مما لا يدل  
على امتناع كون الحقيقة حدًّا بالمعنى اللغوى ، وإن امتنع إطلاق ذلك شرعا ؛ لعدم ورود  
الشرع به ، أو لوروده بالمنع منه ؛ لكن مع هذا كله ، ليس المقصود البحث <sup>(٤)</sup> عن معنى  
الحدِّ لغة ؛ بل البحث عن الحدِّ الذى هو طريق تعريف الحقيقة ، بالكشف <sup>(٥)</sup> عنها ؛ وذلك  
لا يكون بنفس الحقيقة ؛ بل بما هو خارج عنها وهو دليل عليها ؛ وذلك هو القول ؛ فليكن  
البيان مختصا به .

(١) فى ب (نقد) .

(٢) فى ب (إن) .

(٣) (الدق فى ب) قال شيخنا أبو الحسن الأمدى -

(٤) ساقط من ب .

(٥) فى ب (والكشف) .

## الفصل الثاني

### في حدّ الحدّ المعروف للمحدود<sup>(١)</sup>

وقد اختلف في ذلك :

فقال<sup>(٢)</sup> قوم : هو الجامع المانع .

وهو باطل . بما لو سئل عن حد<sup>(٣)</sup> الإنسان ؛ ف قيل هو إنسان ؛ فإنه جامع مانع ، ومع ذلك لا يكون حداً صحيحاً ؛ لما فيه من تعريف الشيء بنفسه ؛ وهو محال ؛ إذ المعروف للشيء يجب أن يكون أعرف من ذلك الشيء ، وأسبق منه في المعرفة ؛ وتعريف الشيء بنفسه يوجب كون الشيء أسبق في المعرفة ، من معرفة نفسه ؛ وهو ممتنع<sup>(٤)</sup> .

والحق في ذلك أن يقال : هو ما يعرف المطلوب ، ويميزه عما سواه<sup>(٥)</sup> ؛ فهذا هو حدّ الحدّ مطلقاً ، ويدخل فيه حدّ حدّ الحدّ ؛ فلا يفضى إلى التسلسل ؛ كما ظن .

وهو ينقسم إلى ثلاثة أقسام :

لأنه إما أن يطلب به شرح الحقيقة ، أو شرح اسمها .

ل ٢١ / ب فإن طلب به شرح الحقيقة وتميزها . فلا يدخل ؛ إما أن يكون / مميزاً لها تميزاً ذاتياً ، أو عرضياً .

فإن كان الأول ؛ فيسمى حداً حقيقياً .

وإن كان الثاني ؛ فيسمى حداً رسمياً .

وإن كان شارحاً للاسم ؛ فيسمى حداً لفظياً .

أما الحدّ الحقيقي ؛ فهو ما يميز المطلوب عن غيره ، بأمر ذاتي ، وهو منقسم إلى : تام ، وناقص .

(١) انظر شرح الطوالع من ١٧ ، ١٨ ثم أقول بشرح المواقف من ١٣٢ - ١٣٦ .

(٢) ٢ - ٣ ماقط من (ب) .

(٣) زائد في ب ( قال شيخنا أبو الحسن الأملئي ) .

(٤) في ب ( معد ) .

**قالتام** : هو ما يميز المطلوب عن غيره تميزا ذاتيا ، مع دلالة على كمال الماهية المشتركة من غير خروج عن دلالة المطابقة والتضمن ، كقولنا في حد الإنسان مثلا<sup>(١)</sup> : إنه حيوان ناطق ؛ فإنه مشتمل على جميع الذاتيات العامة والخاصة .

**والناقص** : هو ما يميز المطلوب عن غيره تميزا ذاتيا ، من غير دلالة على كمال ما له من الذاتيات العامة : كقولنا في حد الإنسان : إنه جوهر ناطق ، أو<sup>(٢)</sup> أن يقتصر<sup>(٣)</sup> على قولنا : ناطق<sup>(٤)</sup> ؛ فإن الناطق ، لا دلالة له على الذاتيات العامة<sup>(٥)</sup> بغير الالتزام ؛ إذ<sup>(٥)</sup> الناطق : شيء ذو نطق ، اتفق أن كان حيوانا ؛ ولا اعتبار بهذه الدلالة في الحدود الحقيقية ، والجوهر لا يطابق ما بقي تحته من الذاتيات العامة : كالجسم والحيوان ، ولا يتضمنها ؛ إذ ليست جزء معناه . ولا يلزمها ؛ إذ الأعم لا يلزم منه الأخص .

**وأما الرسمى** : فهو ما يميز المطلوب عن غيره ، تميزا عرضيا .

وهو أيضا : إما تام ، أو ناقص .

فإن كان تاما : فهو ما يميز المطلوب عن غيره تميزا عرضيا ، وله دلالة على كمال الماهية المشتركة . دلالة لا تخرج عن المطابقة والتضمن ، كقولنا في رسم الإنسان : إنه حيوان ضاحك .

**والناقص** : ما يميز المطلوب عن غيره تميزا عرضيا ، من غير دلالة على كمال الماهية المشتركة بإحدى الدالتين ، وهي المطابقة والتضمن ، كقولنا في رسم الإنسان : إنه ضاحك ، أو جوهر ضاحك ؛ فإن الضاحك شيء ذو ضحك ، اتفق أن كان حيوانا ؛ فلا يطابق الذاتى المشترك ، ولا يتضمنه .

والجوهر أيضا : لا دلالة له على ما تحته من الذاتيات بإحدى الطرق ، كما سبق .

**وأما الحد اللفظي** : فهو ما يطلب به شرح دلالة الاسم على مسماه لغة .

(١) ساقط من (ب) .

(٢) ب (ويقتصر) .

(٣) ساقط من (ب) .

(٤) قى ب (العامة أيضا) .

(٥) قى ب (والنما) .



وذلك إنما يكون في حق العالم بحقيقة المسمى ، الجاهل بدلالة الاسم عليه ، كما إذا سأل من يعرف حقيقة الخمر ، عن شرح لفظ العقار ، عند جهله بدلالته .

فجوابه : إما بلفظ مرادف يكون<sup>(١)</sup> أشهر عند السائل : كالخمر : أو بحده ، أو رسمه ، وهو أن يقال : هو المانع المعتصر من العتب المشدد . معناه دلالة لفظ العقار على هذا .  
ج ١/٣٢ وهذه الأقسام متفاوتة / الرب ، فأعلاها : الحد الحقيقي ، ثم<sup>(٢)</sup> الرسمى<sup>(٣)</sup> ، ثم اللفظي .  
وقد أورد على هذه الحدود تشكيكات أبطلناها في كتاب دقائق الحقائق<sup>(٤)</sup> .

وأما التعريف بالمثال : كتعريف النفس في البدن : بالربان في السفينة ، ونحوه :  
فغير مستقل بالتعريف ؛ فإنه كما أن الربان في السفينة مشابه للنفس في البدن ، فمشابه  
لرب البيت في البيت ، والملك في مدينته ؛ فلا يتم التمييز به ، وإن كان مقربا إلى  
الفهم ، فلا يكون التعريف به داخلا في الحدود ؛ كما ظن .

(١) في زيد (ويكون)

(٢) في ب (ثم الحد الرسمى) .

(٣) انظر كتاب دقائق الحقائق ج ١/ ٣٧ / ٤٨٤ ب (المقالة الثامنة) (ج)

### الفصل الثالث

في شرط الحدّ ، وما يجتمع جملة أقسام  
الحدود فيه ، وما لا يجتمع .

وشرط الحدّ على اختلاف أقسامه :

أن يكون جامعاً : لا يخرج عنه شئ من المحدود .

مانعاً : لا يدخل فيه ما هو خارج عن المحدود .

فإنه إذا لم يكن جامعاً : كان المحدود أعم من الحدّ ، ولو<sup>(١)</sup> لم يكن مانعاً : كان الحدّ أعم من المحدود .

وعلى كلا التقديرين : لا يكون الحدّ مُعيّراً للمحدود<sup>(٢)</sup> ، ولا مُعرّفاً له .

ويلزم من هذا الشرط أيضاً : أن يكون الحدّ مطّرداً ، مع المحدود : أي يلزم من وجوده ، وجود المحدود .

ومتعكساً : أي يلزم من انتفائه ، انتفاء المحدود .

لأنه لو لم يكن مطّرداً ، لما كان الحدّ مانعاً .

ولم لم يكن متعكساً : لما كان الحدّ جامعاً .

ثم الشئ المحدود : إما أن يكون مركّباً ، أو بسيطاً ، لا تركيب فيه .

فإن كان مركّباً : فيمكن تحديده بالحدّ الحقيقي ، لتركيبه ، وبالرّسمي : لأنه لا يخلو شئ من خاصية تخصّه دون غيره ، وباللفظي : إن كان لللفظ مرادف ، أو يحدّه ، أو رسمه كما سبق .

وإن كان بسيطاً لا تركيب فيه : فليس له الحدّ الحقيقي ، وله الرّسمي الناقص ، دون الثّام ، واللفظي .

(١) أي ب (وإذا) -

(٢) أي ب (المحدود) .

## الفصل الرابع

### في التنبيه على ما يجب التحرز عنه في الحدود

ويجب أن تصان الحدود عن :

الألفاظ المهمة : التي لا مدلول لها .

والغريبة : التي لا يعرفها المخاطب .

والمشتركة : كتعريف الكون بأنه يصير إلى الجوهر : لدخول الحركة المكانية إلى

الجوهر فيه .

والمجازية<sup>(١)</sup> الغير مثقولة<sup>(٢)</sup> : كتعريف الشمس : بأنها عين النهار ، لأن ذلك مما

يخل بالتفاهم ، والوقوف على غرض الحاد ، إلا أن ذلك مما لا يفيد الحد مع التفسير ،

وإن كان استعماله مكروها ، لبعده عن المقصود .

وأن لا يعرف الشيء بنفسه : كتعريف الإنسان ، بأنه إنسان ؛ إذ المعروف يجب أن

يكون سابقا بالمعرفة على المعروف ؛ وفيه تقدم الشيء على نفسه في المعرفة ؛ وهو محال .

ولا بما هو أخفى منه في المعرفة : وسواء/ كانت معرفة الأخرى متوقفة على معرفة

المحدود ، كتعريف الشمس بأنها كوكب يطلع نهارا ؛ إذ النهار لا يعرف إلا بزمان طلوع

الشمس ؛ وهو دور .

أو غير متوقفة عليه : كتعريف النار : بمشابهتها بالنفس ، والأولى أن يكون بالعكس .

ولا بما هو مساو في المعرفة والخفاء : كتعريف أحد المتضايفين بالآخر : كتعريف

الأب : بالإبن ؛ إذ لا أولوية .

وأن لا يترك الجنس في الحد التام ، والرسم التام ، وأن لا يبدل بالعرض العام :

كحد<sup>(٢)</sup> الإنسان بأنه متحرك ناطق .

ولا الفصل بالخاصة في الحقيقي ،

(١) في ب (والمجازية إلى الغير مثقولة) .

(٢) في ب (كتعريف) .

ولا أن يذكر الجنس مكان الفصل ، والفصل مكان الجنس : كقولهم العشق إفراط  
 المحبة . والأولى أن يقال : المحبة المفرطة ، إذ المحبة جنس ، والإفراط فصل .  
 ولا الجنس بالنوع كقولهم : الشر ظلم الناس ، وظلم الناس نوع من الشر<sup>(١)</sup> .  
 ولا المادة الكائنة بدل الجنس : كقولهم : السرير خشب يجلس عليه .  
 ولا المادة الفاسدة : كقولهم : الرماد خشب محترق .  
 وعليك<sup>(٢)</sup> بالنظر في كتبنا<sup>(٣)</sup> الخصيعة بهذا الفن ، تجد الكلام في هذه الفصول  
 مستقصى فيها<sup>(٤)</sup> .

(١) في ب (المشقة) .

(٢) في ب (وعليك بكتبنا) .

(٣) انظر كتاب دقائق الحقائق لـ ١/٤٤ - ٤٨ ب





## الباب الثاني

### في الدليل

ويشتمل على سبعة فصول :

الأول : في حدّ الدليل ، وانقسامه إلى : عقلي ، وغير عقلي .

الثاني : في أنّ الدليل العقلي متركيب من مقدمتين ، فلا يزيد عليهما .

الثالث : في أقسام صور مقدمات الدليل .

الرابع : في انقسام مقدمات الدليل إلى : قطعي ، وغير قطعي .

الخامس : في أقسام صور الدليل .

السادس : في شرط الدليل العقلي .

السابع : فيما ظنّ أنه من الأدلة المفيدة لليقين ، وليس منها .



## الفصل الأول

في حدِّ الدليل ، وانقسامه إلى : عقلي ، وغير عقلي<sup>(١)</sup>

والدليل في وضع اللغة : قد يطلق باعتبارين :

الأول : الدَّال ، والدَّال قد يطلق بمعنى الذاكر للدليل ، وقد يطلق بمعنى الناصب للدليل .

الثاني : ما فيه دلالة وإرشاد ؛ وهذا هو المعنى دليلا في عرف المتكلمين .

وهو عبارة عما يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه ، إلى مطلوب تصديقي .

وإنما قلنا : يمكن أن يتوصل به ، ولم نقل هو الذي يتوصل به ؛ لأنَّ الدليل يكون دليلا في نفسه ؛ وإمكان التوصل به ملازم له دون التوصل بالفعل .

وإنما قلنا : بصحيح النظر ؛ حتى يخرج منه النظر الذي ليس بصحيح ؛ إما لقصور الناظر ، أو لتقصيره ؛ فإن النظر الذي / ليس بصحيح لا يمكن أن يتوصل به إلى المطلوب . ولا يخرج الدليل بذلك عن أن يكون دليلا .

وإنما قلنا : إلى مطلوب تصديقي . حتى يخرج عنه الحد المتوصل إلى التصور .

وهو ينقسم : إلى ما يدل لذاته ، وإلى ما لا يدل لذاته ؛ بل بالوضع والاصطلاح ، سواء كان من وضع الشارع ، أو غيره .

فالأول : هو الدليل العقلي .

والثاني : هو الدليل السمعي .

(١) أنظر الإحكام للأملى ٨/١ ، ونهج السؤال له أيضا ، ٤/١ ،

وشرح الطرائع ٢٥ ، ٢٦ ، وشرح المواقف ١٥٣/١ ، وشرح المقاصد ٣٩/١ .

## الفصل الثاني

في أن الدليل العقلي مركب من مقدمتين ، ولا يزيد عليهما .

واعلم أن المطلوب التصديقي : لا بد فيه من نسبة بين أمرين . إيجابا ، أو سلبا ؛ فالمنسوب ، والمنسوب إليه ، هما جزءا المطلوب .

وعند ذلك : فالدليل العقلي الموصل إليه ، لا بد وأن يكون سابقا في المعرفة عليه . فإنه لو كان العلم به ، مع العلم بالمطلوب ؛ لم يكن تعريف أحدهما بالآخر ، أولى من العكس .

ولو كان متأخرا في المعرفة ؛ كان فيه تعرف المعلوم بالمجهول ؛ وهو <sup>(١)</sup> محال . ولا يكفي أي معلوم سابق اتفق ، ولا كان كل معلوم سابق ، يوصل إلى كل مجهول ؛ وهو محال .

بل لا بد ، وأن يكون مناسباً للمطلوب .

ولا يكفي أن يكون معلوما واحدا ؛ فإن المعلوم الواحد المناسب ؛ إما أن يكون مناسباً لكل المطلوب ، وإما لنقيضه ، وإما لجزء المطلوب .

فإن كان مناسباً لكل المطلوب ؛ كما لو كان مطلوبنا أن النهار موجود ، فقلنا : إن كانت الشمس طالعة ؛ فالنهار موجود ؛ فالمناسب للمطلوب طلوع الشمس .

ولا <sup>(٢)</sup> يكفي ذلك في المطلوب ، دون استثناء عين ملزومه ؛ وهو أن يقول : لكن الشمس طالعة ؛ فيلزم أن يكون النهار موجودا ؛ وهما مقدمتان ، لا يتم المطلوب دونهما ؛ ولا يقتصر إلى غيرهما .

وإن كان مناسباً لنقيض المطلوب ؛ كما لو كان مطلوبنا : أن الشمس ليست طالعة . فقلنا : إن كانت الشمس طالعة ؛ فالنهار موجود ؛ فالمذكور إنما هو نقيض المطلوب ؛ وهو طلوع الشمس . والمناسب له وجود النهار . ولا يكفي ذلك في المطلوب دون استثناء نقيض لازم نقيض المطلوب ؛ وهو أن النهار ، ليس بموجود ؛ فيلزم منه انتفاء ملزومه ؛ وهو طلوع الشمس ؛ وهو عين المطلوب ، من غير حاجة إلى مقدمة أخرى .

(١) ساقط من (ب) .

(٢) في ب (ولا يكون) .

وإن كان مناسبا لجزء المطلوب ؛ كما لو كان مطلوبنا ؛ أن العالم حادث فقلنا : العالم مؤلف ؛ فالمؤلف مناسب للعالم ؛ وهو موضوع المطلوب ؛ فلا بد وأن يكون المؤلف مناسبا / ل ٢٣ / ب لمحمول المطلوب وهو الحادث .

وهو أن يقول ؛ وكل مؤلف حادث ، حتى يلزم العالم حادث ، ولا يتم المطلوب دون هذين العلمين التصديقيين من غير حاجة إلى ثالث .

فقد بان أنه لا بد من علمين تصديقيين سابقين ؛ هما مقدمتا المطلوب ، ولا يكفي ذلك ؛ بل لا بد من ترتيب خاص ، وهيئة معينة بين العلمين التصديقيين كما يأتي ، وإلا كان كل ترتيب يلزم عنه المطلوب ؛ وهو محال .

فالمعاشي السابقة ، المناسبة للمطلوب ؛ كالمادة للدليل ، والتأليف الخاص كالصورة ؛ وهو مركب منهما ، ولا يصح إلا بصحتهما . وفساده قد يكون بفسادهما ، أو بفساد أحدهما .



### الفصل الثالث

#### في أقسام مقدمات الدليل<sup>(١)</sup>

ولما بال أن الدليل العقلي ، لا يتم إلا من <sup>(٢)</sup> مقدماتين <sup>(٣)</sup> تصديقيتين ، فالمقدمة لا تخلو : إما أن لا يوجد في أحد جزئها عند التحليل نسبة خبرية ، أو يوجد .

فإن كان الأول :

فتسمى <sup>(٤)</sup> حملية : [وهي ما يحكم <sup>(٥)</sup> فيها] بشئ على غيره ، أنه هو ، أو ليس هو .

والمحكم عليه : يسمى موضوعا .

والمحكم به : يسمى محمولا .

والموضوع فيهما : إما أن يكون شخصا ، أو كليا .

فإن كان شخصا : فتسمى مخصوصة وشخصية : وهي إما موجبة ، وإما سالبة :

فالموجبة : قولنا : زيد إنسان ،

والسالبة : قولنا : زيد ليس هو حجرا .

وإن كان الموضوع كليا : فإما أن يدخل عليه سور بين كمية نسبة المحمول

إليه ، [أو لا<sup>(٥)</sup>] .

فإن كان الأول : فإما أن يكون السور كليا ، أو جزئيا .

فإن كان كليا : فتسمى محصورة كلية

وهي : إما موجبة ، أو سالبة .

فالموجبة : كقولنا : كل إنسان حيوان .

والسالبة : كقولنا : لا شئ من الإنسان حجرا .

(١) انظر شرح الطواع ص ١٩ - ٢١ .

(٢) في ب (مقدمتين)

(٣) في ب (نسي) .

(٤) في أ (وهو ما يحكم)

(٥) في أ (أو ليس)

وإن كان السور جزئياً : فتسمى محصورة جزئية :

وهي : إما موجبة ، أو سالبة .

فالموجبة : كقولنا : بعض الحيوان إنسان .

والسالبة : كقولنا : ليس كل حيوان إنساناً .

وإن لم يدخل على الموضوع سور : فتسمى مهمة : كقولنا : الإنسان حيوان .

ولما احتمل أن يصدق كلية ، وجزئية ، وصدق الجزئية لازم من صدق الكلية ، ولا عكس : كان حكمها حكم جزئية محصورة : لتيقنها .

هذا إن قلنا : إن الألف واللام ليست للعموم في لغة العرب ، وإلا فلا مهملة في لغتهم : بل هي محصورة كلية .

وإن كان الثاني :

وهو أن يوجد لأجزاء المقدمة عند التحليل نسبة خبرية : فتسمى شرطية ، وهي إما أن تكون النسبة بين جزئيهما في حالة الإيجاب باللزوم/ والانصال ، وإما بالعناد والانفصال . ج ١/٣٤

فالأولى تسمى : متصلة .

والثانية تسمى : منفصلة .

أما المتصلة : فمنها كلية موجبة . كقولنا : كلما كانت الشمس طالعة : فالنهار موجود . ومنها كلية سالبة . كقولنا : ليس البتة إذا كانت الشمس طالعة فالليل<sup>(١)</sup> موجود . ومنها جزئية موجبة . كقولنا : قد يكون إذا كانت الشمس طالعة : فالنهار موجود . ومنها جزئية سالبة . كقولنا : ليس كلما كانت الشمس طالعة : فالليل موجود . وأما المنفصلة :

فمنها : ما هي حقيقية ، ومنها ما هي غير حقيقية .

(١) أي نـ (فالنهار) وهو خطأ.

أما الحقيقية : فهي [مالفظها<sup>(١)</sup>] إما ، وإما فيها مانعة الجمع بين الجزئين ، والخلو منهما .

وهي إما كلية موجبة : كقولنا : دائما إما أن يكون العدد زوجا ، وإما فردا .  
وإما كلية سالبة : كقولنا : دائما ليس إما أن يكون العدد زوجا ، وإما منقسما  
بمساويين .

وإما جزئية موجبة : كقولنا : قد يكون إما أن يكون العدد زوجا ، وإما فردا .  
وإما جزئية سالبة : كقولنا : ليس دائما إما أن يكون العدد زوجا ، وإما منقسما  
بمساويين .

وأما غير الحقيقية : فإما مانعة الجمع دون الخلو ، أو مانعة الخلو دون الجمع .  
فإن كانت مانعة الجمع دون الخلو :

فإما كلية موجبة ، كقولنا : دائما إما أن يكون المتحرك جمادا ، وإما نباتا .  
وإما كلية سالبة : كقولنا : دائما ليس إما أن يكون المتحرك إنسانا ، وإما غائطا .  
ولا يخفى مثال الجزئين [منهما<sup>(٢)</sup>] .

وأما إن كانت مانعة الخلو دون الجمع :

فإما كلية موجبة : كقولنا : دائما إما أن يكون الجسم لا أسود ، وإما لا أبيض .  
وإما كلية سالبة : كقولنا : دائما ليس إما أن يكون الجسم أبيض ، وإما أسود .  
ولا يخفى مثال الجزئين منهما .

فهذه هي جملة أصناف المقدمات<sup>(٣)</sup> .

(١) في أ (ما لفظه) .

(٢) ساقط من أ .

(٣) انظر دقائق الحقائق لـ ٤٨/ب - ٤٣/ب المقالة الثالثة (ن) .

## الفصل الرابع

في انقسام مقدمات الدليل إلى قطعية ، وغير قطعية<sup>(١)</sup>

والمقدمات منها قطعية ، وغير قطعية :

أما القطعية : فأنواع سبعة :

النوع<sup>(٢)</sup> الأول : الأوليات :

وهي التي يصدق العقل بها عند تصور مفرداتها ، من غير توقف على نظر واستدلال ، ولا يجد الإنسان من نفسه بعد تصور المفردات الخلو عنها : كالعلم بأن النفي والإثبات لا يجتمعان ، وأن الواحد أقل من الإثنين ، ونحوه .

الثاني : المقدمات النظرية القياس :

وهي كل قضية أوجب التصديق / بها ، التصديق الضروري بمقدماتها<sup>(٣)</sup> : كالعلم بأن د / ٣٤ ب الأربعة زوج ؛ لعلمنا بأن الأربعة منقسمة بمساويين ؛ وكل منقسم بمساويين زوج .

الثالث : المشاهدات :

وهي كل قضية يصدق العقل بها ، بواسطة الحس : كعلمنا بحرارة النار ، وبرودة الثلج ، ونحوه .

الرابع : المجربات :

وهي كل قضية يصدق العقل بها بواسطة الحس مع التكرار ، ونوع من النظر : كالعلم بأن السموم تهاين سهل الضفراء .

الخامس : الحدسيات :

وهي كل قضية يصدق العقل بها بواسطة الحدس : كالعلم بحكمة صانع العالم ، عند رؤية العالم على غاية الحكمة ، والإتقان .

(١) انظر شرح الطوالع ص ٢٦-٢٨ ثم قارن بشرح المواقيف ١/ ١٤٧-١٥٣ حيث ينقل صاحب المواقيف ما أورده الأندلسي هنا .

(٢) ساقط من (ب) .

(٣) في ب (بمقدماته) .

### السادس : المتواترات :

وهي كل قضية صدق<sup>(١)</sup> العقل بها بواسطة إخبار جماعة . يؤمن من مثلهم التواطؤ على الكذب : كالعلم بوجود مكة ، وبغداد ، ونحوه .

### السابع : الوهميات في المحسوسات :

كالعلم<sup>(٢)</sup> بأن كل جسم يجب أن يكون مشارا إليه ، وإلى جهة . فهذه هي المقدمات اليقينية ، التي يجب إنتهاء الدليل إليها ، قطعاً للتسلسل .

والدليل المنتهى إليها يكون - إن كانت صورته صحيحة كما يأتي<sup>(٣)</sup> - قطعياً . إلا أن ما حصل لبعض الناس من تجربة ، أو تواتر ، أو حدس ، وإن كان حجة عليه مع نفسه ، فلا يكون حجة على غيره إلا أن يشاركه فيما حصل له .

وأما المقدمات التي ليست قطعية : فمنها ظنية ، ومنها غير ظنية :

### أما الظنية :

وهي ما يصدق العقل بها مع تجويز نقيضها ، تجويزاً بعيداً ، فأنواع أربعة :

### الأول : المسلّمات :

وهي كل قضية يصدق العقل بها على أنها مبرهنة في علم آخر .

### الثاني : المشهورات :

وهي القضايا التي أوجب التصديق بها ، إتفاق الجم الغفير ، والعدد الكثير عليها : كالحكم بأن العدل حسن لذاته ، والجور قبيح لذاته .

### الثالث : المقبولات :

وهي القضايا التي يصدق العقل بها : لحسن الظن بمن أخذت عنه : كاعتقاد ما يأخذه التلميذ عن أستاذه ، ونحوه .

(١) في ب ( يصدق ) .

(٢) في ب ( كالحكم ) .

(٣) انظر ل ٢٥ / أ وما بعدها .



الرابع : ما أوجب التصديق بها قرائن الأحوال الظاهرة :

كالتصديق بنزول المطر ، عند طلوع السحاب ، ونحوه .

فهذه هي مقدمات الدليل الظنى .

وأما الغير ظنية<sup>(١)</sup> :

فإما أن تؤثر في النفس تأثيرا ، من ترغيب ونفرة من غير تصديق بها ، أو لا تؤثر شيئا

أصلا . /

والأولى<sup>(٢)</sup> : تسمى المخيلات<sup>(٣)</sup> : وهي ما يقال لأجل الترغيب فيما يقصد

الترغيب فيه ، أو التنفير عما يقصد التنفير عنه : كتشبيه العسل بالمرّة الصفراء ، ونحوه .

فهذه هي مقدمات الدليل التخيلي .

وإن لم تكن مؤثرة تأثيرا ما ، أو كانت مؤثرة ، لكنها كاذبة في نفس الأمر ، فالدليل

المركب منها يكون قاسدا .

(١) قى ب (الظنى) .

(٢) قى ب (الأولى المخيلات) .

## الفصل الخامس

### في أصناف صور الدليل ، وتنوع تأليفه<sup>(١)</sup> .

فإذا<sup>(٢)</sup> بان أن الدليل لا بد وأن يكون مناسباً للمطلوب : فإما أن يكون مناسباً لجزء المطلوب ، أو<sup>(٣)</sup> لجملة المطلوب<sup>(٤)</sup> .

فإن كان الأول : فيسمى إقترانياً .

وإن كان الثاني : فيسمى إستثنائياً .

أما الإقتراني<sup>(١)</sup> : فلا بد فيه من مقدمتين ، كل مقدمة تشتمل على مفردتين ، أحدهما : يسمى موضوعاً ؛ وهو المحكوم عليه ، بأنه الآخر ، أو ليس ، والآخر : يسمى محمولاً ؛ وهو المحكوم به على الآخر أنه هو ، أو ليس هو ، إلا أن أحد المفردات لا بد وأن تكون متكررة في المقدمتين ويسمى حداً أوسط . والجزءان المختلفان في المقدمتين ؛ هما جزءا المطلوب .

إلا أن ما كان منهما محمولاً في المطلوب ؛ يسمى حداً أكبر .

وما كان منهما موضوعاً في المطلوب يسمى حداً أصغر .

والمقدمة التي فيها الأصغر ؛ تسمى صغرى .

والتي فيها الأكبر ؛ تسمى كبرى .

وهو أربعة أنواع :

لأنه : إما أن يكون الحد الأوسط محمولاً في الصغرى ، موضوعاً في الكبرى ، وإما محمولاً فيهما ، وإما موضوعاً فيهما ، وإما موضوعاً في الصغرى ، ومحمولاً في الكبرى .

أما النوع الأول :

فشرط لزوم المطلوب عنه ، إيجاب صغره ، وأن تكون في حكم العوجبة ، وهي أن تكون ممكنة سالبة ، وإلا فلا يلزم من الحكم على أحد المتباينين بأمر ، الحكم به على

(١) انظر شرح الطوائع من ٢١ - ٢٥ .

(٢) في ب (واذا)

(٣) مضاف من (ب)

(٤) انظر دقائق الحقائق من ل ٩٢ / ب وما بعدها : (خ)

الأخر ، لا إيجابا ، ولا سلبا ، وأن تكون كبراه كلية ، والا فالحد الأوسط مختلف<sup>(١)</sup> .

وهو أربعة أضرب :

الضرب الأول : من كليتين موجبتين : كقولنا : كل إنسان حيوان ، وكل حيوان جسم ؛ فاللازم<sup>(٢)</sup> كل إنسان جسم .

الضرب الثاني : من كليتين ، والكبرى سالبة :

كقولنا : كل إنسان حيوان ، ولا شيء من الحيوانات حجر ؛ فاللازم<sup>(٣)</sup> لا شيء من الإنسان حجرا .

الضرب الثالث : من موجبتين ، والصغرى جزئية :

كقولنا<sup>(٤)</sup> : بعض الحيوانات إنسان<sup>(٥)</sup> ، وكل إنسان ناطق ؛ فاللازم بعض الحيوانات ناطق .

الضرب الرابع : من جزئية / صغرى موجبة ، وكلية كبرى سالبة .

كقولنا : بعض الحيوانات إنسان ، ولا شيء من الإنسان حجرا ؛ فاللازم : بعض الحيوانات ليس حجرا .

واللزوم في هذه الضروب بين : لأن الحكم على العام يكون حكما على الخاص .

وأما النوع الثاني<sup>(٦)</sup> :

وهو ما الحد الأوسط فيه محمول في المقدمتين .

فشرط لزوم المطلوب عنه :

اختلاف مقدمتيه في الإيجاب والسلب ، والا فلا يلزم من إيجاب شيء لشيئين ، أو سلبه عنهما ، إيجاب أحد الشيئين للآخر<sup>(٧)</sup> ، ولا سلبه عنه<sup>(٨)</sup> .

(١) في ب (يكون مختلفا)

(٢، ٣) في ب (واللازم)

(٤) في أ (كقوله : بعض الإنسان حيوان)

(٥) انظر دقائق للحقائق لـ ١٠٧ / ب وما بعدها . (خ)

(٦) في ب (عن الآخر ولا سلبه عنهما)

وأن تكون كبراه كلية ، وإلا فالجزء الخارج عن المحمول في الكبرى من الموضوع  
أمكن أن يكون مسلوبا عن الحد الأصغر ، وأمكن أن يكون ثابتا له ؛ فلا انتاج ، لا سلبا ،  
ولا إيجابا ؛ فلا ينتج غير السالب .

وهو أيضا أربعة أضرب

الضرب الأول : من كليتين ، والكبرى سالبة .

كقولنا : كل إنسان حيوان ، ولا شيء من الحجر حيوان ؛ فاللازم : لا شيء من الإنسان  
حجرا .

الضرب الثاني : من كليتين ، والصغرى سالبة .

كقولنا : لا شيء من الإنسان فرسا ، وكل ضاهل فرس ؛ فاللازم : لا شيء من الإنسان  
ضاهل .

الضرب الثالث : من جزئية صغرى موجبة ، وكلية كبرى سالبة ؛ كقولنا : بعض  
الحيوان إنسان ، ولا شيء من الحجر إنسان ؛ فبعض الحيوان ليس حجرا .

الضرب الرابع : من جزئية صغرى سالبة ، وكلية كبرى موجبة .

كقولنا : بعض الحيوان ليس إنسانا ، وكل ناطق إنسان ، فبعض الحيوان ليس ناطقا .  
واللزوم في هذه الضروب غير بين إلا ببيان ؛ وهو أن يقول :

إن لم يصدق المطلوب في كل واحد من هذه الضروب ، صدق نقيضه ، ثم يجعل  
نقيض المطلوب صغرى للكبرى في الكل ؛ فإنه ينتج نقيض<sup>(١)</sup> المقدمة الصغرى  
الصادقة من أحد ضروب النوع الأول البين ؛ وهو محال .  
وليس المحال لازما عن نفس الصورة ؛ لأنها حقة .  
ولا عن نفس المقدمة الكبرى ؛ لأنها صادقة .

فلم يبق لزومه<sup>(٢)</sup> إلا عن نقيض المطلوب ؛ فيكون كاذبا ، ويلزم من كذبه صدق  
المطلوب .

(١) في ب (بعض)

(٢) في ب (اللزوم)

وإن شئت ينت بالعكس :

وهو أن تعكس الكبرى في <sup>(١)</sup> الأولى <sup>(٢)</sup> ، وتبقيها بحالها ؛ فتعود إلى الضرب الثاني من النوع الأول ؛ ناتجا عين المطلوب .

وتعكس الصغرى من الثاني ، وتجعلها كبرى ، فتعود إلى الضرب الثاني من النوع الأول أيضا ، / ناتجا كلية سالبة عكسها عين المطلوب .

لـ ١/٣٦

وتعكس الكبرى من الثالث ، وتبقيها بحالها ؛ فتعود إلى الضرب الرابع من الأول ؛ ناتجا عين المطلوب .

والرابع فلا يتبين بالعكس ؛ لأن الصغرى جزئية سالبة ، ولا تنعكس ، والكبرى لو عكست ؛ عادت جزئية ؛ ولا إنتاج عن جزئين .

النوع الثالث <sup>(٣)</sup> : وهو ما وجد الأوسط فيه موضوع في المقدمتين .

وشروط لزوم المطلوب عنه : إيجاب صغراء - لما ذكرنا في النوع الأول - وكلية إحدى مقدمتيه ، أيهما كانت . والا كان الحد الأوسط مختلفا ، ولا ينتج غير الجزئي .

وضروبه المنتجة ستة :

الضرب الأول : من كليتين موجبتين :

كقولنا : كل إنسان حيوان ، وكل إنسان ناطق ؛ فبعض الحيوان ناطق .

الضرب الثاني : من جزئية صغرى موجبة ، وكلية كبرى موجبة :

كقولنا : بعض الحيوان جسم ، وكل حيوان حساس ؛ فبعض الحيوان حساس .

الضرب الثالث : من كلية موجبة صغرى ، وجزئية موجبة كبرى :

كقولنا : كل إنسان حيوان ، وبعض الإنسان ناطق ؛ فبعض الحيوان ناطق .

الضرب الرابع : من كلية صغرى موجبة ، وكلية كبرى سالبة :

كقولنا : كل إنسان حيوان ، ولا شيء من الإنسان حجرا ؛ فبعض الحيوان ليس حجرا .

(١) في ت (عن الأول)

(٢) انظر دقائق الحقائق لـ ١/١٦٦ وما بعدها .

الضرب الخامس : من كلية صغرى موجبة ، وجزئية كبرى سالبة :

كقولنا : كل إنسان حيوان ، وبعض الإنسان<sup>(١)</sup> ليس حجرا ؛ فبعض الحيوان ليس حجرا .

الضرب السادس : من جزئية صغرى موجبة ، وكلية كبرى سالبة :

كقولنا : بعض الحيوان إنسان ، ولا شيء من الحيوان حجر ؛ فبعض الإنسان ليس حجرا .

واللزوم<sup>(٢)</sup> في هذه الضروب أيضا<sup>(٣)</sup> : غير بين دون بيان . وهو أن نأخذ نقيض النتيجة في الكل ، ونجعله كبرى للصغرى ؛ فينتج نقيض المقدمة الكبرى الصادقة ؛ فيكون نقيض المطلوب باطلا ؛ لما حققناه في النوع الثاني .

وان شئت بينت بالعكس ، والرد إلى النوع الأول السمين ؛ فتعكس الصغرى من الأول ، والثاني ، والرابع ، والسادس ، وتبقى بحالها .

فإن الأول والثاني ، يعودان إلى الضرب الثالث من النوع الأول ، ناتجا عين المطلوب .

والرابع والسادس يعودان إلى الضرب الرابع من النوع الأول ، ناتجا عين المطلوب .

وأما الثالث : فتعكس منه الكبرى / وتجعلها صغرى ؛ فيعود إلى الضرب الثالث من<sup>(٤)</sup> النوع الأول ، ناتجا جزئية موجبة ، عكسها عين المطلوب .

وأما الخامس : فلا يشبه بالعكس ؛ لأن الجزئية السالبة منه لا تتعكس ، وعكس الكلية الموجبة ، جزئية موجبة ؛ ولا إنتاج عن جزئيتين .

### النوع الرابع :

وهو<sup>(٥)</sup> ما الحد<sup>(٦)</sup> الأوسط فيه موضوع في الصغرى ، ومحمول في الكبرى .

(١) في ب (الحيوان) وهو خطأ .

(٢) في ب (اللزوم أيضا في هذه الضروب) .

(٣) في ب (إلى)

(٤) في ب (أن يكون الحد)



## وشرط انتاجه :

إيجاب إحدى مقدمتيه ؛ فإنه لو كان الحد الأوسط مبيانا للطرفين لما لزم بين الطرفين إيجاب ، ولا سلب ؛ كما بيناه في النوع الثاني .

وكلية إحدى مقدمتيه ، وإلا لاختلف الحد الأوسط .

وكلية السالبة من مقدمتيه ؛ فإنها لو كانت جزئية ؛ فإن كانت صغيرة ؛ فالحد<sup>(١)</sup> الأوسط ؛ لا يكون متحدا .

وإن كانت كبرى ؛ فلجواز أن يكون البعض الخارج عن المحمول في الكبرى ثابتا للأصغر تارة ، ومسلوبا عنه أخرى .

فلا إنتاج لا بإيجاب ، ولا سلب .

وأن تكون صغيراه كلية موجبة ، إن كانت كبيراه جزئية موجبة ، حتى يدخل كل الأوسط تحت الأصغر ؛ فإذا حكم بإيجاب الأوسط على بعض الأكبر ؛ كان الأكبر محكوما<sup>(٢)</sup> به على<sup>(٣)</sup> بعض الأوسط ، والأوسط على<sup>(٤)</sup> بعض الأصغر ؛ فيكون الأكبر محكوما به على بعض الأصغر .

وأن تكون كبيراه كلية سالبة ، إن كانت صغيراه جزئية موجبة ؛ لأنه إذا كان الأكبر مبيانا للأوسط ، والأوسط هو بعض الأصغر ؛ فالأكبر يكون مبيانا لبعض الأصغر .

## وضروبه المنتجة خمسة :

الضرب الأول : من كلية سالبة صغيرة ، وكلية موجبة كبرى .

كقولنا : لا شيء من الإنسان حجرا ، وكل ناطق إنسان ؛ فلا شيء من الحجر ناطق .

الضرب الثاني : من كليتين موجبتين :

كقولنا : كل إنسان حيوان ، وكل ناطق إنسان ؛ فبعض الحيوان ناطق .

الضرب الثالث : من كلية صغيرة موجبة ، وجزئية كبرى موجبة

كقولنا : كل إنسان حيوان ، وبعض الناطق إنسان ؛ فبعض الحيوان ناطق .

(١) في ب (في التحذ).

(٢) في ب (محمو لا فإنه).

(٣) ساقط من (ب).

**الضرب الرابع :** من كلية صغرى موجبة ، وكلية كبرى سالبة .

كقولنا : كل إنسان حيوان ، ولا شيء من الحجر إنسان ؛ فبعض الحيوان ليس حجرا .

**الضرب الخامس :** من جزئية صغرى موجبة ، وكلية كبرى سالبة .

كقولنا : بعض الحيوان / إنسان ، ولا شيء من الحجر حيوان ؛ فبعض الإنسان ليس حجرا .

واللزام في هذه الضروب أيضا بعيد عن الطباع ؛ غير بين إلا ببيان . وهو أن تأخذ نقيض النتيجة في الكل ، وتجعله في الأول صغرى للكبرى ؛ فيعود إلى الضرب الثالث من النوع الأول ؛ ناتجا جزئية موجبة ، عكسها نقيض المقدمة الصغرى الصادقة ، وكبرى للصغرى في الثاني ، والثالث ؛ فإنه يعود إلى الضرب الثاني ، من النوع الأول ، ناتجا كلية سالبة ، عكسها نقيض المقدمة الكبرى الصادقة . وتجعله صغرى<sup>(١)</sup> للكبرى في الرابع والخامس ؛ فإنه يعود إلى الضرب الثاني من النوع الأول ، ناتجا كلية سالبة ، عكسها نقيض المقدمة الصغرى الصادقة ؛ فيكون النقيض محالا ؛ لما سبق .

وإن شئت بينت بالعكس . وهو أن تجعل الصغرى في الأول كبرى للكبرى ؛ فيعود<sup>(٢)</sup> إلى الضرب الثاني<sup>(٣)</sup> ، من النوع الأول ، ناتجا كلية سالبة<sup>(٤)</sup> ، عكسها عين المطلوب .

وأن تجعل الصغرى كبرى ، للكبرى في الثاني ؛ فيعود إلى الضرب الأول ، من النوع الأول ، ناتجا كلية موجبة ، عكسها عين المطلوب . وكذلك في الثالث .

وأن تعكس الصغرى والكبرى في الرابع والخامس ، وتبقيها بحالها . فإنه يعود إلى الضرب الرابع من النوع الأول ؛ ناتجا عين المطلوب .

**وأما الاستثنائي :**

فإما أن يكون المناسب للمطلوب فيه ، مناسبته مناسبة لزوم ، أو مقابلة .

**فإن كان من الأول :** فيسمى استثنائيا متصلا .

**وإن كان الثاني :** فيسمى استثنائيا متفصلا .

(١) في ب (الصغرى)

(٢) في ب (في الثاني فيعود إلى الضرب الأول)

(٣) في ب (موجبة)

### أما المتصل :

فالمناسب للمطلوب فيه : إما أن يكون لازماً ، أو ملزوماً له .

فإن كان لازماً له : فيلزم من انتفائه ؛ انتفاء الملزوم ؛ وذلك كما لو كان مطلوبنا : أن الشمس ليست طالعة فقلنا :

إن كانت الشمس طالعة ؛ فالنهار موجود .

فإذا قلنا : والنهار ليس <sup>(١)</sup> موجوداً ،

لزم أن <sup>(٢)</sup> الشمس ليست طالعة .

وإن كان ملزوماً للمطلوب ؛ كما لو كان مطلوبنا أن النهار موجود . فقلنا : إن كانت الشمس طالعة ؛ فالنهار موجود .

فإذا قلنا : والشمس طالعة ؛ لزم : النهار موجود .

ولا يلزم من انتفاء الملزوم ؛ انتفاء اللازم ؛ ولا من وجود اللازم ؛ وجود الملزوم ، لجواز أن يكون اللازم أعم من الملزوم .

وإن <sup>(٣)</sup> اتفقت المساوات بين اللازم والملزوم في العموم والخصوص / ، فيلزم من <sup>(٤)</sup> وجود كل واحد منهما ؛ وجود الآخر ، ومن انتفائه ؛ انتفاؤه ؛ ولكن لا لنفس الصورة ؛ بل <sup>(٥)</sup> لخصوص المادة .

### وأما المنفصل :

فإما أن يكون المناسب للمطلوب ، مقابله له ، مقابلة حقيقية ، أو غير حقيقية .

فإن كانت حقيقية : كما سبق تعريفه ؛ فيصح الاستدلال بوجود المقابل له على انتفائه ؛ وبانتفائه على وجوده ؛ ضرورة استحالة الجمع بينهما والخلو منهما ؛ كما في قولنا : العدد إما زوج ، وإما فرد ؛ فإنه يلزم من وجود الفرد ؛ انتفاء الزوج ، ومن انتفاء الفرد ؛ وجود الزوج وكذا بالعكس .

(١) نى بـ (موجود لزم)

(٢) نى بـ (وإذا)

(٣) نى بـ (ولكن)

هذا إذا كانت أجزاء المنفصلة لا تزيد على جزئين .

وإن كانت أكثر من ذلك ؛ لزم من وجود الواحد ؛ انتفاء الباقي ، ومن انتفائه منفصلة موجبة من الباقي .

وأما إن كانت المقابلة غير حقيقية ؛ فإما أن تكون من مانعة الجمع ، دون الخلو ، أو من مانعة الخلو دون الجمع .

فإن كان الأول ؛ لزم من وجود الواحد ؛ انتفاء الآخر ؛ لاستحالة الجمع ؛ ولا يلزم من انتفائه وجود الآخر ؛ لجواز الخلو .

وإن كان الثاني ؛ لزم من انتفاء الواحد ؛ وجود الآخر ؛ لاستحالة الخلو منهما ، ولا يلزم من وجوده ؛ انتفاء الآخر ؛ لجواز الجمع . فهذه هي جملة صور الأدلة المنتجة ، أوردناها على غاية الإيجاز والإختصار . ومن لم يقنع باليسير<sup>(١)</sup> ؛ فعليه بمراجعة كتبنا<sup>(٢)</sup> المخصصة بهذا الفن<sup>(٣)</sup> .

١ - في ب (بالقليل فعليه بكتبا)

٢ - انظر دقائق الحقائق لـ ٩٣ / ب المقالة الرابعة في تعريف صور الحجج ومبنى تأييدات الطرق .

## الفصل السادس

### فى شرط الدليل العقلى

وشرط الدليل العقلى : أن يكون مطردا بالاتفاق .

وليس من شرطه أن يكون منعكسا : أى يلزم من انتفائه ، انتفاء المدلول خلافا لبعض الفقهاء ؛ فإن حدوث الحوادث دليل وجود الصانع فى نفسه ، ولو قدرنا عدم حدوث الحوادث ؛ لما لزم منه انتفاء الصانع فى نفسه ، وإن لم يعلم وجوده ؛ لعدم الدليل الدال عليه ، ولأنه لا مانع من قيام أدلة على مدلول واحد . فلو لزم انتفاء المدلول عند انتفاء واحد منها ؛ لما لزم من باقى الأدلة وجود المدلول ، وخرجت عن كونها أدلة ؛ لعدم اطرادها ؛ وهو خلاف الفرض .

وعلى هذا . فقد أخطأ من سلم من المعتزلة : أن الدليل الدال على كون العالم منا عالما يعلم معلل بالعلم ؛ جواز ثبوت هذا الحكم فى حقنا ؛ إذ نفى ذلك فى عالمية الله - تعالى - لا ينفى جواز ثبوت حكم العالمية فى حقه ، حيث أنه نفى المدلول لانتفاء دليله . / ١/٢٨٧

ومهما قيل : بامتناع انتفاء المدلول ، لانتفاء الدليل<sup>(١)</sup> ؛ فلا يتصور اجتماع دليلين متقابلين على شئ واحد بالنفى والإثبات : أحدهما مطرد منعكس ، والآخر مطرد غير منعكس ، حتى يقال بترجيح المنعكس على غير المنعكس ، كما قد يظن ؛ بل ولا يتصور أن يكونا دليلين فى نفس الأمر ؛ بل هما شبهتان ، أو أحدهما شبهة ، والآخر دليل .

ولا نعرف خلافا فى أنه لا يشترط فى وجه دلالة الدليل على المدلول نصب ناصب ، ولا وضع واضح ؛ بل ذلك للدليل - من حيث هو هو - لا لأمر خارج ؛ فلا<sup>(٢)</sup> يخرج<sup>(٣)</sup> عن كونه دليلا على المدلول ، وإن قدرنا عدم الناصب له والواضع .

ولا يشترط أفى<sup>(٤)</sup> دلالة الدليل على المدلول ، أن يثبت للدليل وصف وجودى ، ولا حال زائدة وراء لزوم المدلول عنه ؛ وإلا لثبت<sup>(٥)</sup> ذلك للعدم ، عند كونه دليلا ؛ وهو ممنوع ؛ لما فيه من قيام الثبوت بالعدم .

١- فى ب (فيله)

٢- فى ب (عنه ولا يخرج)

٣- فى أ ب (من)

٤- فى ب (ثبت)

## الفصل السابع

فيما ظن أنه من الأدلة المفيدة لليقين ، وليس منها

وهي ستة :

### الدليل الأول : الإستقراء<sup>(١)</sup>

وهو عبارة عن الحكم بنسبة كلى ، إلى كلى آخر ، بإيجاب ، أو سلب ؛ لتحقيق نسبة بتلك الكيفية ، إلى ما تحت الكلى المحكوم عليه ، من الجزئيات :

كالحكم بالتحيز على الجوهر الكلى ؛ لوجود التحيز في الجواهر ؛ وهو غير يقيني ؛ فإنه<sup>(٢)</sup> لا يخلو :

إما أن يكون الإستقراء ناقصا : بأن لا يكون قد استقرى جميع الجزئيات ، أو تاما : قد استقرى فيه جميع الجزئيات .

فإن كان من الأول : فلا يخفى أنه من الجائز أن يكون الحكم فيما لم يستقر ، على خلافه ، فيما استقرى .

وعند ذلك ؛ فلا يلزم أن يكون الحكم الثابت لبعض الجزئيات ؛ ثابتا للكلى المشترك بينها ؛ والا لما خلا عن ذلك الحكم شيء من جزئياته . وذلك كالحكم على الحيوان ، بأنه إذا أكل تحرك فكه الأسفل ، أخذا من إستقراء أكثر جزئيات الحيوان ، والحكم في التمساح على خلافه .

وإن كان تاما : فإنما يلزم أن يكون الحكم الثابت لكل واحد من الجزئيات ؛ ثابتا للأمر الكلى المشترك ، أن لو ثبت استتاع ثبوته لكل واحد من الجزئيات ؛ لخصوصه ، وتعيينه ؛ وهو عسير جدا ، وعدم العلم بدليله ؛ لا يدل على عدمه في نفسه كما يأتي بعد .

### الدليل الثاني : الحكم بانتفاء المدلول لانتفاء<sup>(٣)</sup> دليله

وهذه الطريقة ، إنما تتم ببيان إنتفاء الأدلة ، وبيان لزوم إنتفاء المدلول من إنتفائها .

ولا طريق إلى الأول إلا بالبحث ، والسبر مع عدم الاطلاع عليها .

١ - قارن شرح المواقف ١ / ١٣٦ .

٢ - في ج (لأنه)

٣ - قارن شرح المواقف من ١٣٨ .



وأما الثاني : فطريقه أن يقال : لو لم يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول ؛ لما ثبت المدلول عند وجود دليله ؛ لاحتمال أن يكون الغلط واقعاً فيه ؛ مع عدم الدليل عليه ، ولجواز أن يكون بين أيدينا جبال شامخة ، وأمور هائلة ؛ وإن كنا لا نحس بها ، ولا قام الدليل على وجودها ؛ وهو ممتنع .

وهو أيضاً : غير يقيني ؛ فإنه لا يلزم من البحث والسبر العلم بعدم الدليل ؛ بل غايته عدم العلم بالدليل ، ولا يلزم من عدم العلم بالدليل ؛ عدم الدليل في نفسه . سلمنا : أنه يلزم منه عدم الدليل في نفسه ؛ غير أنه يلزم من انتفاء دليل النفي ؛ انتفاء النفي ؛ لما قررتموه ، ونفى النفي ثبوت ؛ فانتفاء أدلة النفي من جملة أدلة الإثبات .

وعند ذلك : فإن ادعى نفي بعض [أدلة] <sup>(١)</sup> الإثبات ؛ فلا يلزم منه عدم الإثبات ؛ لجواز ثبوته بدليل آخر .

وإن ادعى انتفاء جميع أدلة الإثبات ؛ حتى يدخل فيها انتفاء أدلة النفي ؛ فقد سلم أن دليل النفي ؛ غير منتف ؛ فيكون ثابتاً . وعند ذلك فيكون النفي محالاً على دليله ، لا على عدم دليل الإثبات .

سلمنا : انتفاء جميع أدلة الإثبات ؛ ولكن لا نسلم أنه يلزم منه عدم المدلول ، فإننا لو قدرنا أنه لا دليل على وجود الإله غير حدوث الحوادث ؛ وقدرنا عدم حدوث الحوادث ؛ لم يلزم منه عدم الإله تعالى .

وأما العلم بانتفاء الغلط ، عند العلم بلزوم المدلول عن النظر الصحيح ؛ فمستند إلى دليل انتفاء الغلط ؛ وهو العلم بالمقدمات البديهية ، أو المستندة إلى البديهيات ، لا إلى عدم دليل الغلط ، والعلم بعدم الجبال الشامخة بين أيدينا إذا لم تكن محسوسة ؛ فيبديهى . لا أنه مستند إلى العلم بانتفاء دليل الوجود وإلا كان نظرياً .

سلمنا : دلالة ما ذكرتموه على عدم المدلول ؛ ولكنه معارض بما يدل على أنه غير معدوم . وهو انتفاء دليل العدم على ما قررتموه ، ولا سبيل إلى الجمع بين الوجود والعدم ، ولا سبيل إلى الترجيح ؛ لعدم الأولوية .

ج ٢٩ / أ كيف : وأنه يلزم منه الاعتراف بأن إنتفاء (١) دليل أحد المتقابلين ، لا يدل على عدده . وإن (١) قيل بإبطالهما ؛ ففيه (١) تسليم المطلوب .

لكن هذا السؤال فيه نظر ؛

فإنه إذا سلم الخصم إنتفاء دليل الثبوت ، وأنه دليل النفي ؛ فانتفاء (٢) دليل الثبوت ؛ من جملة أدلة النفي .

وعند ذلك : إن ادعى نفي جميع أدلة النفي في المعارضة على وجه يدخل فيها إنتفاء أدلة الإثبات ؛ فقد منع عما سلم .

وإن ادعى إنتفاء بعض أدلة النفي ؛ فلا يلزم من إنتفاء بعض الأدلة ؛ إنتفاء المطلوب ؛ لاحتمال وجود دليل آخر .

### الدليل الثالث : قياس التمثيل -

وهو الحكم باشتراك معلومين في حكم أحدهما (٣) ، بناء على جامع بينهما ؛ كالحكم بأن الباري - تعالى - مشار إليه ، وإلى جهته ؛ لكونه موجودا ؛ كما في الشاهد .

وقد تسمى الصورة المتنازع فيها فرعا ، والمستفق على حكمها أصلا ، والوصف الجامع (٤) علة ، والمعلل حكما ؛

وهو غير يقيني ؛

فإنه ليس من ضرورة اشتراك أمرين ، في صفة عامة لهما ؛ اشتراكهما في حكم أحدهما إلا أن يكون ما به الاشتراك ، علة للمحكم المتنازع فيه ، وليس ما يدل على كونه علة عند القائلين به غير طريقين : أحدهما الطرد والعكس ، والآخر السبر والتقسيم ؛

وهما غير مقيدتين لليقين -

أما الطرد والعكس : فلأنه لا معنى له غير ملازمة وجود الحكم للعلة ، وانتفاؤه عند انتفائها . ولا بد فيه من الاستفراء لجميع الجزئيات ، وفي سائر الأحوال ؛ ولا سبيل إليه ؛ لخروج الفرع عنه (٥) ؛ فيكون ناقصا .

(١) فن ب (فإن قال بإبطالهما معا ففيه)

(٢) فن ب (وانتفاء دليل النفي وانتفاء)

(٣) فن ب (واحدة)

(٤) فن ب (لا يجمع)

(٥) فن ب (عنه) .

وإن سلمنا كون الاستقراء تاماً ؛ ولكن لا يلزم منه أن يكون الوصف المشترك علة ؛ لجواز أن تكون العلة مركبة من أوصاف ؛ وهو بعضها ، وحيث وجد<sup>(١)</sup> الحكم عند وجوده ، يحتمل أن باقى أوصاف العلة كانت موجودة ؛ وبه كمال العلة . وحيث انتفى الحكم عند انتفائه ؛ كان لأنه بعض العلة .

وعند ذلك فلا يلزم من وجوده فى القبر ؛ وجود الحكم ؛ لجواز تخلف باقى أوصاف العلة ، أو بعضها .

وإن تعرض مع ذلك إلى بيان نفى وصف آخر غير المدار المذكور ؛ فسيأتى إبطاله فى السبر والتقسيم .

كيف وأن الدوران وجوداً وعدمياً ، يتحقق فى الطرفين ؛ فليس جعل أحد الدائرتين علة للأخر باعتبار الدوران ، أولى من العكس ، وإن بين كون الوصف صالحاً لإثبات الحكم ، والحكم / غير صالح لإثبات الوصف بطريق آخر ؛ فلا حاجة إلى الدوران ، ولا إلى القياس على الأصل المذكور .

وأما السبر والتقسيم : فهو أن تحصر أوصاف محل الحكم المجمع عليه ، ويبطل التعليل بما عدا المستبقى ؛ وهو إنما يفيد كون الوصف علة ، بعد الحصر ؛ ولا دليل عليه غير البحث والسبر ، مع عدم الدليل على غير المستبقى ؛ وقد بينا أن ذلك لا يدل على عدمه فى نفسه .

وإن سلم الحصر ؛ فلا بد من إبطال التعليل بكل واحد واحد<sup>(٢)</sup> من الأوصاف المحذوفة ، وإبطال كل رتبة تحصل من اجتماعهما ؛ ولا يكفى فى إبطال المحذوف ، ونصحیح المستبقى ؛ ثبوت الحكم مع المستبقى فى صورة ، وانتفاء المحذوف ؛ لجواز أن يكون الحكم معللاً فى صورتين مختلفتين ؛ والوصف المستبقى مشترك بينهما .

هذا كله إن ذكر فى التمثيل جامعاً ، وإلا [فالحكم]<sup>(٣)</sup> تحكم محض ، ودعوى لا دليل عليها ، ويلزم القائل بذلك أن يعترف بصحة حكم من حكم بأن جميع الأعميين

(١) فى ب (حكم)

(٢) سقط من (ب)

(٣) فى أ (فالجميع)

سودان ؛ إذا لم يشاهد غير الزوج ، وأن جميعهم لا يموتون ؛ إذا لم يشاهد ميتا ، ولا سمع به ؛ ولا يخفى [ما فيه] <sup>(١)</sup> من الجهالة .

### الدليل الرابع : قياس القُرَاسَة .

ويسمى أيضا قياس الدلالة ، وهو نوع من التمثيل ، إلا أن الوصف المشترك بين الأصل والفرع ، دليل على العلة ، وليس علة في نفسه ؛ وذلك كالأستدلال بعرض أعالي الإنسان على شجاعته ؛ بناء على أنهما تابعان لمزاج واحد في بدن الأسد <sup>(٢)</sup> ، ومعلولان له ، ويلزم من أحد الموجبين في <sup>(٣)</sup> الإنسان <sup>(٤)</sup> ؛ وهو عرض الأعالي ؛ وجود موجب ، ومن وجود موجب ؛ وجود الموجب الآخر ؛ وهو الشجاعة ؛ ولا يساعد في ذلك غير الطرد والعكس ، والسير والتقسيم ؛ وقد عرفنا ما فيهما .

وإن سلمنا إتباع الحكمين في الأسد ؛ لمزاج واحد ؛ فوجود أحدهما في الإنسان غير واجب أن يكون معللا بما كان معللا به في الأسد ؛ بل جاز أن يكون بغيره ؛ فإنه لا مانع من تعليل الحكم بعلمين ، بالنسبة إلى محلين مختلفين .

ومع ذلك فلا يلزم الموجب الآخر ، لجواز أن لا يكون علة عرض الأعالي <sup>(٥)</sup> في الإنسان علة للشجاعة .

الخامس : اتفاق <sup>(٦)</sup> الأصحاب على إلحاق الغائب بالشاهد ، بجامع الحد ، والعلة ، والشرط ، والدلالة .

ل ١٠ / ١ أما الحد : فقالوا : إذا ثبت أن حد العالم في الشاهد من قام / به العلم ؛ فيجب أن يكون حده في الغائب كذلك ؛ لأن الحد يجب اطراذه ، ولا يختلف شاهدا ، ولا غائبا .

وأما العلة : فقالوا : إذا ثبت كون العالم معللا بالعلم في الشاهد وجب أن يكون معللا به في الغائب ؛ لأن ما ثبت لأحد المثلين ؛ وجب أن يثبت للآخر .

وأما الشرط : فقالوا : إذا كان شرط كون العالم عالما في الشاهد ، قيام العلم به ؛ وجب أن يكون العالم في الغائب كذلك ؛ لما تحقق في العلة .

(١) في أ (فيه)

(٢) في ب (الإنسان)

(٣) في ب (للإنسان)

(٤) في ب (العالى)

(٥) منهم الباقون نظر التعهيد ص ٢٨

وأما الدلالة : فقالوا : إذا دلّ قبول الحوادث شاهداً ، على استحالة تعرى القابل لها عنها ، لزم مثله فى الغائب ؛ لأن شرط الدلالة الإطراد .

وزاد الأستاذ أبو إسحاق طريقاً آخر فقال : كل أمرين ثبت تلازمهما فى الشاهد ؛ لزم أن يتلازما غائباً . ولم يعتبر فى ذلك جامعاً .

وعند هذا فنقول :

أما الجمع بالحد ؛ فإن ثبت أن حد العالم ؛ من قام به العلم ، وثبت أن مسمى العالم ، متحد فى الغائب والشاهد ، فلا حاجة إلى القياس على الشاهد ، والاعتبار به ؛ لأن نسبة الحد إلى جميع مجارى المحدود واحدة ؛ فليس إلحاق البعض بالبعض أولى من العكس .

وإن لم يثبت الحد ، أو ثبت ؛ ولكن لم يثبت اتحاد مسمى العالم ؛ فالإلحاق متعذر . وعلى هذا يكون الكلام فى العلة والشرط ، ويزيد فى العلة والشرط إشكال آخر ؛ وهو احتمال كون العالم فى الشاهد معللاً بالعلم ، أو مشروطاً به ؛ لكونه جائزاً . وهذا المعنى : غير موجود فى الغائب ؛ فلا يلزم التعدية .

أو بمعنى آخر لم نطلع عليه ، ولا يلزم من عدم العلم به وبدليله ؛ العلم بعلومه كما سبق .

ويمثل هذا الاحتمال يمكن القدح فى الطريقة الرابعة ؛ وهو أن يقال : الدال على امتناع تعرى القابل للحوادث فى الشاهد ، ليس مطلق قبول الحوادث ؛ بل قبول الجائز لها ، أو بمعنى آخر يخصه من حيث هو شاهد ، ويتقدير أن يكون ذلك لكونه قابلاً للحوادث ؛ فلا حاجة إلى إلحاق الغائب بالشاهد . ولا بالعكس ؛ لتساوى الدلالة بالنسبة إليهما .

وأما طريقة الأستاذ أبى إسحاق ؛ فيلزمه عليها ؛ أن يكون البارى تعالى جوهرًا ؛ ضرورة كونه قائماً بنفسه ؛ لضرورة التلازم بينهما فى الشاهد ؛ فإن كل قائم بنفسه فى الشاهد جوهر ، وكل جوهر قائم / بنفسه ، ولا<sup>(١)</sup> محيى عنه<sup>(٢)</sup> .



السادس : الاستدلال بما يتوقف كونه دليلا ، على معرفة مدلوله<sup>(١)</sup> .

وذلك كالاستدلال بكلام<sup>(٢)</sup> الله تعالى ، على صدق رسوله ، ووجود الباري تعالى ونحوه ؛ وهو دور ممتنع ؛ حيث أنا لا نعرف المذكور من كلامه ، إلا بعد معرفة وجوده ، وصدق رسوله فإذا توقف معرفة وجوده ، وصدق رسوله على معرفة كلامه ؛ كان دورا .  
فهذه الطرق غير يقينية ، وإن كان بعضها مفيدا للظن<sup>(٣)</sup> .

(١) قارن بشرح المواقف ص ١٥٤-١٥٧ .

(٢) غيب (الكلام)

(٣) انظر التمهيد للمبطلاني ص ٢٨ ، ٢٩ .



### «القاعدة الرابعة»

فى انقسام المعلوم

إلى الموجود ، والمعدوم ، وما ليس بموجود ، ولا معدوم

وتشتمل على ثلاثة أبواب :

الباب الأول : فى الموجود .

الباب الثانى : فى المعدوم .

الباب الثالث : فيما ليس بموجود ، ولا معدوم .

=====

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

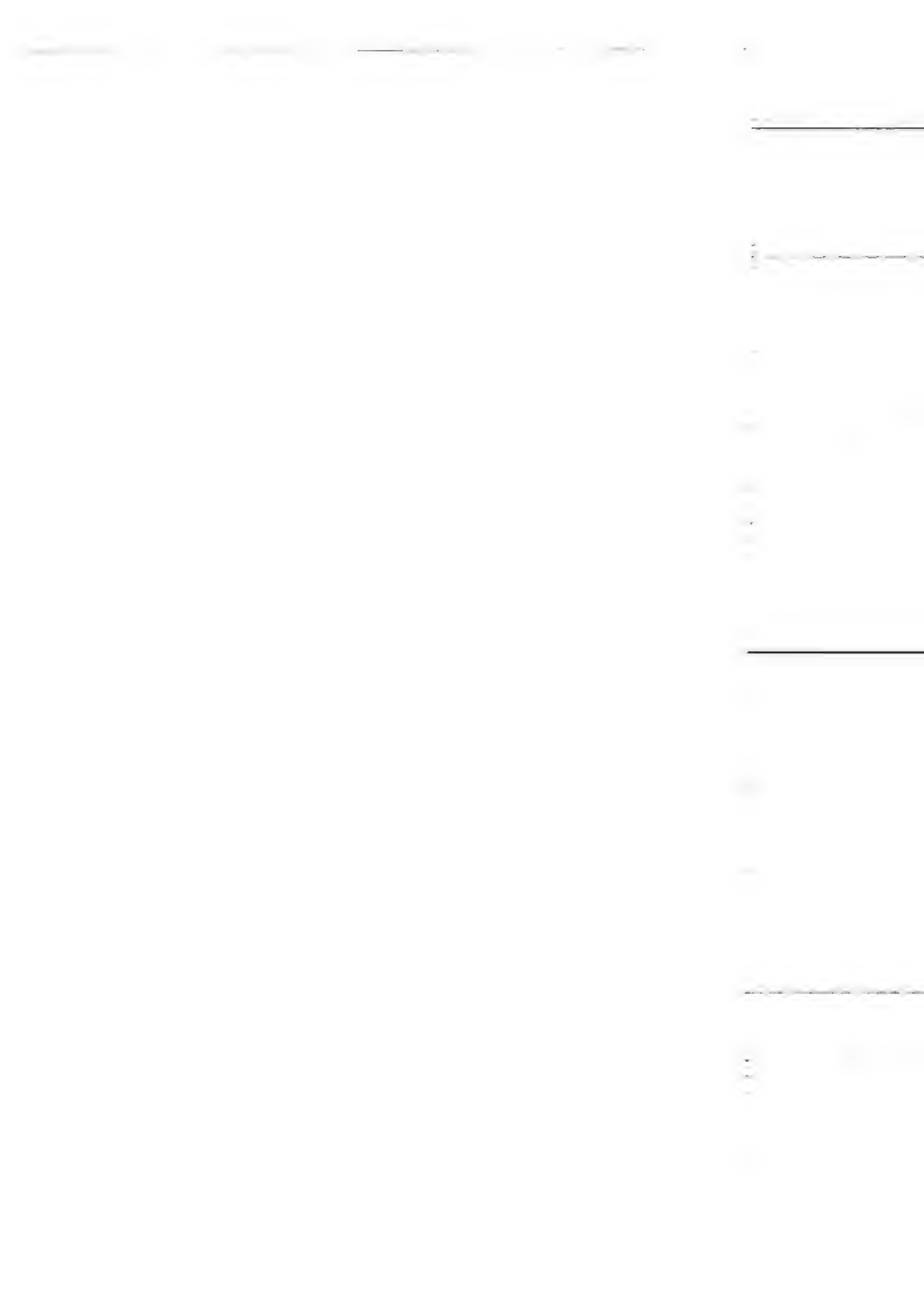
\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

## الباب الأول

### في الموجود

ويشتمل على : مقدمة ، وقسمين



### أما المقدمة :

فهو أن العلم بالوجود - من حيث هو وجود - هل هو قطري ، أم لا ؟

وقد ذهبت الفلاسفة إلى : أن العلم به قطري ، محتجين على ذلك بوجوه :

الأول : أنه لو كان العلم به نظريا ؛ فما به تعريفه ؛ إما أن يكون وجودا ، أو لا يكون

وجودا .

فإن كان الأول : ففيه تعريف الشيء بنفسه ؛ وهو تعريف الوجود بالوجود ؛ وهو ممتنع .

وإن كان الثاني : ففيه تعريف الوجود ، بعدم الوجود ؛ وهو ممتنع أيضا .

الثاني : هو أن العلم باستحالة اجتماع الوجود والعدم في شيء واحد ، من جهة

واحدة ؛ بديهي . ولا يجد عاقل من نفسه عند عدم أضداد العلم : من النوم ، والغفلة ،

والذهول ، وغيره ؛ الخلو<sup>(١)</sup> عنه<sup>(١)</sup> ، ولو كان العلم بمفرديه ؛ وهما الوجود والعدم ، نظريا ؛

لتوقف العلم بالنسبة بينهما على تحصيل العلم بهما بالنظر ؛ وهو خلاف ما يجده كل

عاقل من نفسه .

الثالث : هو أن كل عاقل ، يجد من نفسه العلم البديهي بوجود ذاته ، ومفهوم

الوجود في الكل واحد ؛ على ما سيأتي<sup>(٢)</sup> ؛ فكان العلم بالوجود المطلق قطريا<sup>(٣)</sup> .

وهو<sup>(٤)</sup> بناء منهم على أن المفهوم من الوجود واحد في كل مَوْجُود ؛ وأنه زائد على

ذات المَوْجُود .

(١) في ب (لا يخلو عنه)

(٢) النظر ل ٥٠ ب وما بعدها .

(٣) في ب (نظريا وهذا) .

وهو غير صحيح على أصول أصحابنا ؛ حيث اعتقدوا أن لفظ الوجود مشترك ، وأن المفهوم منه <sup>(١)</sup> مختلف ؛ لأن وجود كل شئ هو ذاته ، وذاته وجوده على أصولهم ،  
ن ٤١ / أ والذوات مختلفة ؛ فكان <sup>(٢)</sup> مفهوم الوجود مختلفا - على ما سيأتي / تحقيقه <sup>(٣)</sup> - وليس  
معنى عاما متجدا في كل موجود .

وعلى هذا ؛ فمنه ما هو نظري ؛ كالعلم بمعنى النفس ، والعقل <sup>(٤)</sup> ، وغيره <sup>(٥)</sup> . ومنه  
[ما هو] <sup>(٦)</sup> فطري ؛ وهو ما كان من الذوات ، والوجودات مبدأ للنظريات ؛ على ما سلف <sup>(٧)</sup> .  
وعلى هذا الأصل ، يمكن تخريج ما أورده من الحجج .

أما الحجة الأولى : فلأن مفهوم الوجود ، ليس معنى عاما مشتركا بين الذوات ،  
حتى إذا قيل بتعريفه بما هو موجود ، كان تعريفاً للشئ بنفسه ؛ بل لفظ الوجود مشترك  
بين وجودات مختلفة ؛ بعضها فطري ، والبعض نظري ، وتعريف البعض ببعض ؛ لا  
يكون تعريفاً للشئ بنفسه .

وأما الحجة الثانية : فلأنه أمكن أن يقال : إذا كان العلم ببعض الموجودات  
بديهياً ؛ كما سلف <sup>(٨)</sup> ؛ فالعلم باستحالة الجمع بينه ، وبين عدمه ، هو البديهي الذي لا  
يتصور خلو نفس العاقل عنه بتقدير عدم الأضداد ، دون ما عداه . أما أن يكون هو الوجود  
المطلق العام فلا ؛ لعدم تحققه في نفسه ، كما يأتي .

وأما الحجة الثالثة : فمبينة على أن المفهوم <sup>(٩)</sup> من <sup>(١٠)</sup> الوجود في الكل واحد ؛  
وهو ممتنع ؛ كما يأتي <sup>(١١)</sup> .

وإذا عرف ذلك فنقول :

يسمى الوجود ؛ إما أن يكون بحيث يلزم المحال من فرض عدمه لذاته ، أو لا يلزم  
المحال من فرض عدمه لذاته .

(١) في ب (فيه)

(٢) انظر ن ٥٠ / ب وما بعدها .

(٣) ساقط من أ .

(٤) ساقط من (ب) .

(٥) في ب (وكان)

(٦) في ب (في العقل وغيرهما) .

(٧، ٨) انظر ن ٤ / ب وما بعدها .

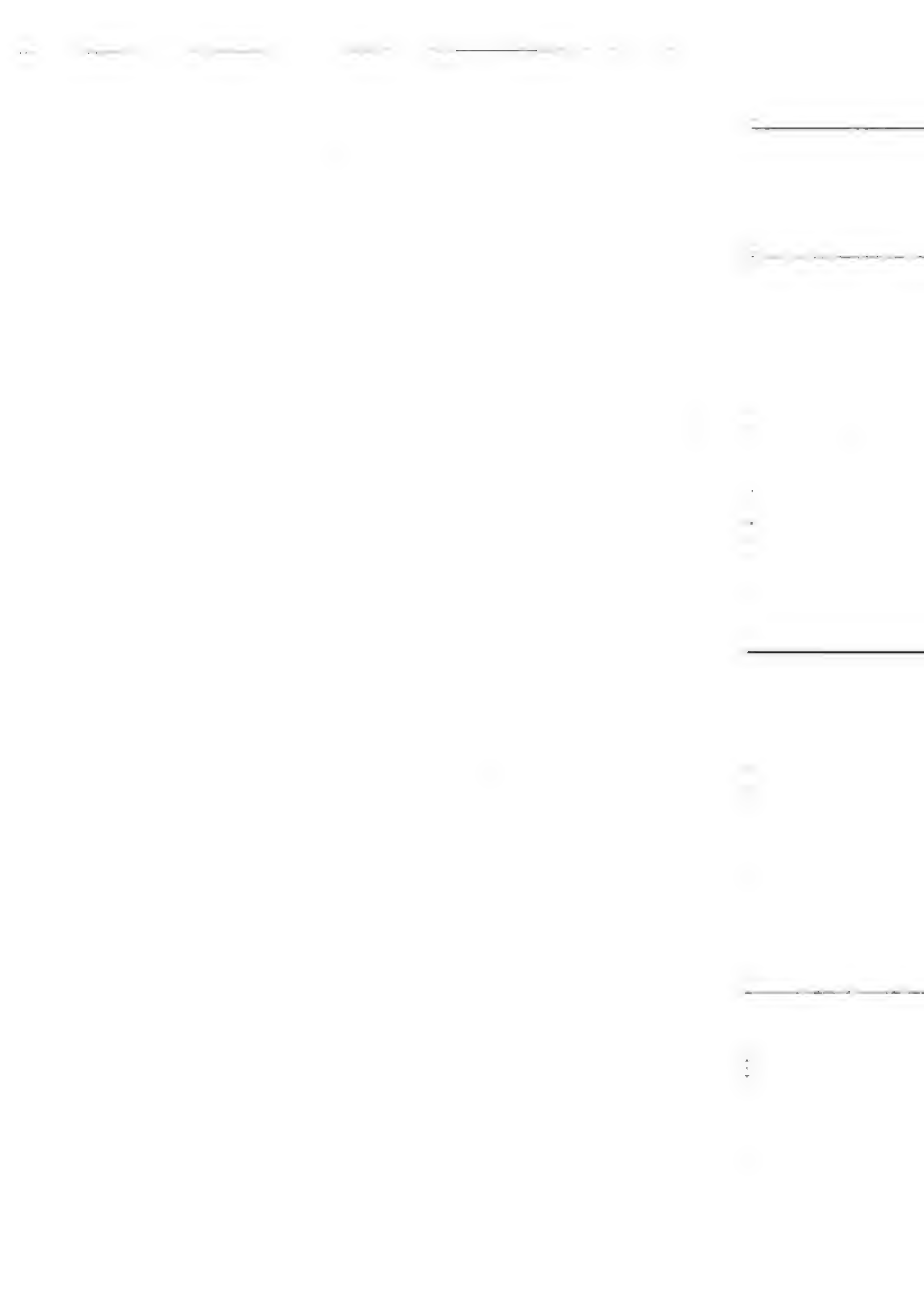
(٩) انظر ن ٥١ / أ وما بعدها .



فإن كان الأول : فهو واجب الوجود لذاته .

وإن كان الثاني : فهو الجائز الوجود .

ولا يد من بيان كل واحد منهما ، وما يتعلق به .



## القسم الأول فى واجب الوجود

والنظر فيه فى سبعة أنواع :

الأول : فى إثبات واجب الوجود [لذاته] <sup>(١)</sup> ، وبيان حقيقته ، ووجوده .

الثانى : فى الصفات النفسانية لواجب الوجود .

الثالث : فيما يجوز عليه تعالى .

الرابع : فيما لا يجوز <sup>(٢)</sup> عليه .

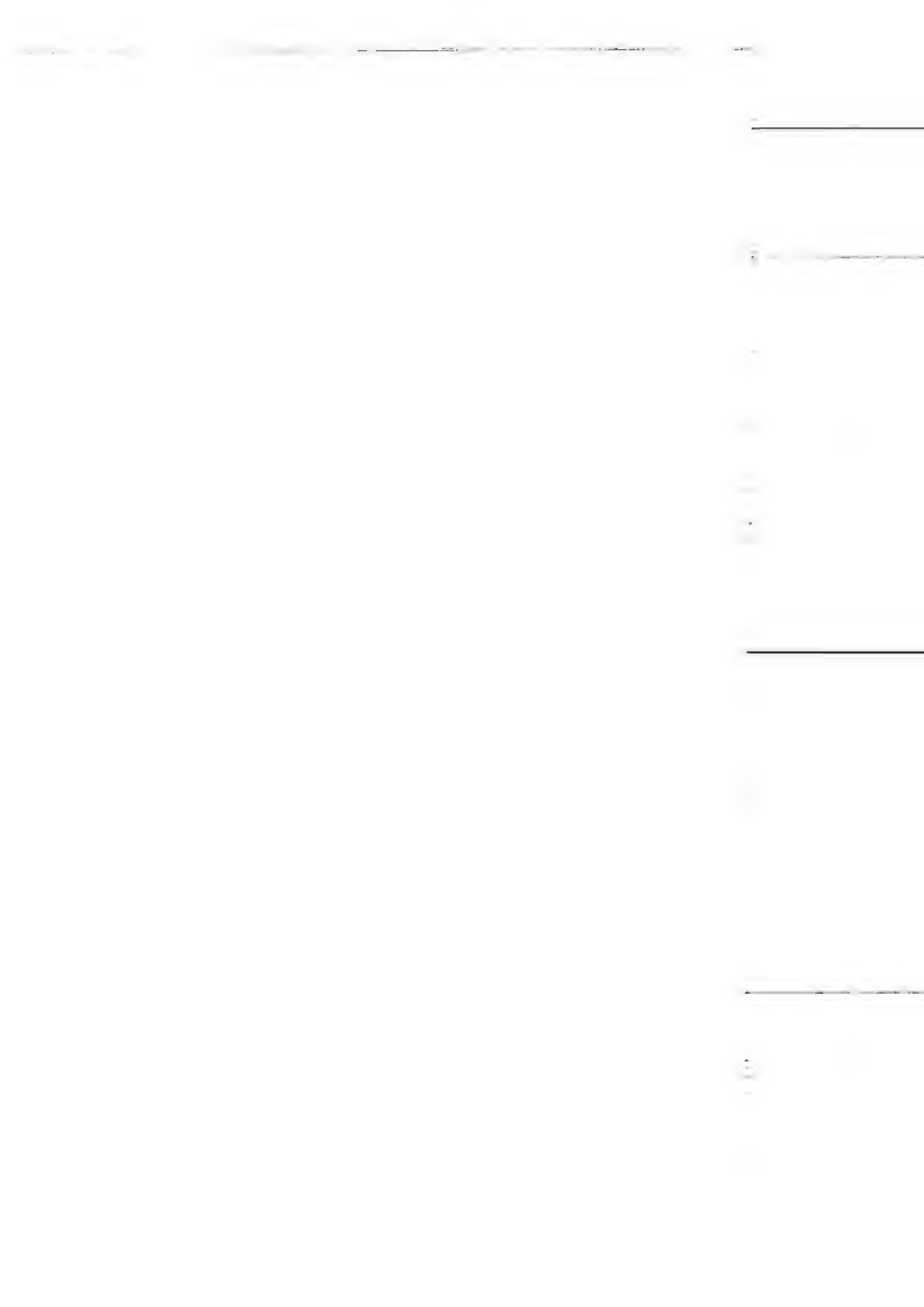
الخامس : فى وحدانية الله تعالى .

السادس : فى أفعال الله تعالى .

السابع : فى أسماء الله تعالى .

(١) مناقط من أ

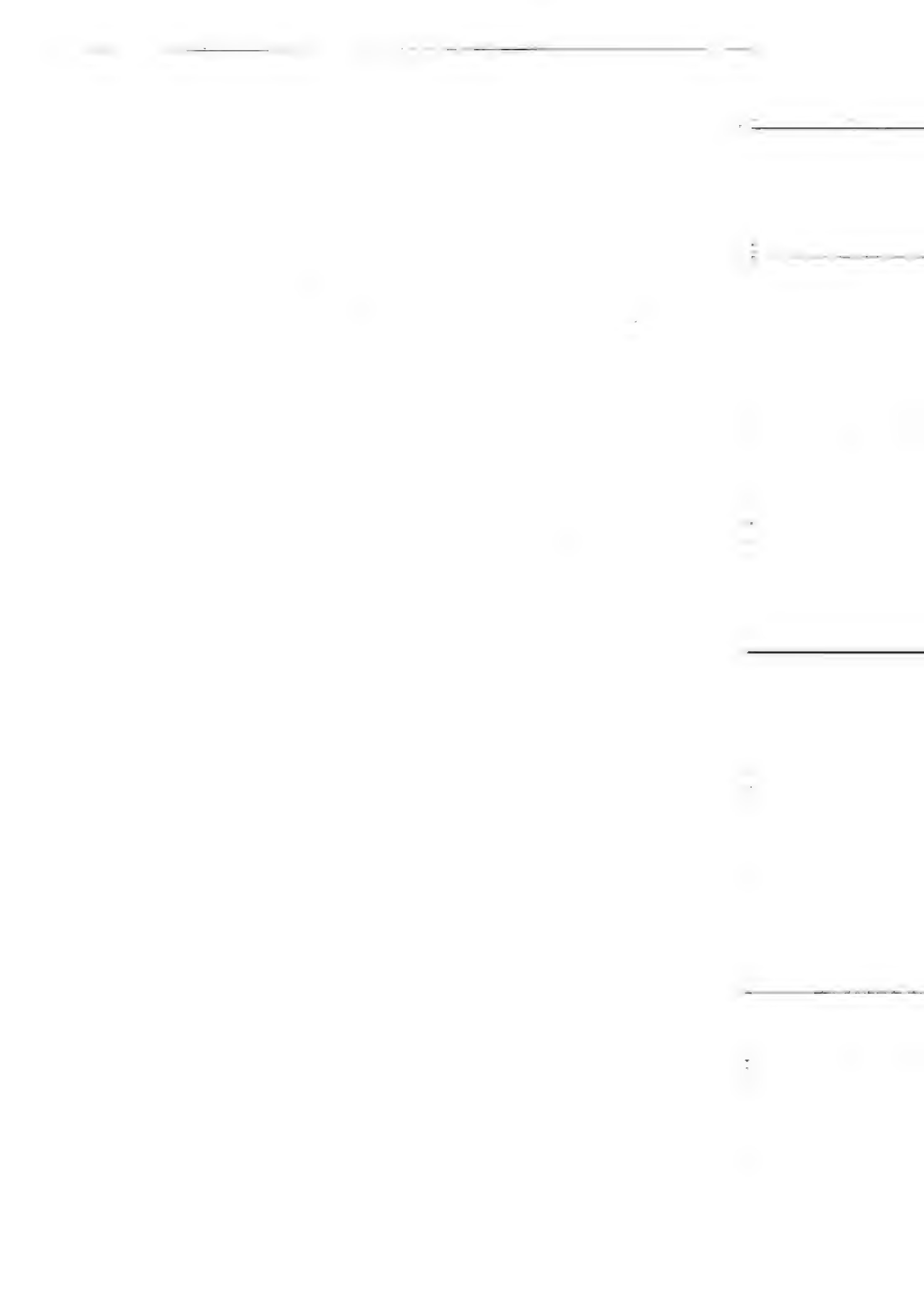
(٢) فى ب (لا يجب)



### النوع الأول

ففي إثبات واجب الوجود بذاته ، وبيان حقيقته ، ووجوده

ويشتمل على أربعة مسائل :





## المسألة الأولى

### في إثبات واجب الوجود لذاته

مذهب أهل الحق<sup>(١)</sup> من المشرعين ، وطوائف الإلهيين : القول بوجود وجود موجود ، وجوده لذاته ، لا لغيره ، وكل ما سواه : فمستوقف في وجوده عليه . خلافا لطائفة شاذة من الباطنية<sup>(٢)</sup>

ومتشأ الاحتجاج على ذلك ما نشاهده من الموجودات / العينية ، ونحققه من الأمور ل ٤٩ / ب الحسبة : فإنه إما أن يكون : واجبا لذاته ، أو لا يكون واجبا لذاته :

#### (١) منهم : (من الأشعرية)

الأشعري في كتاب الملح من ١٧ . نشر الخالجي تحقيق د . حمود غرابه . والبالغي في كتابه : التمهيد من ٤٤ ط : دار الفكر العربي ، والانصاف من ٢٢ ط ٢ بموسسة الخالجي .  
وعبد القاهر البغدادي في كتابه أصول الدين من ٦٨ . طبع مطبعة الدولة باستنبول .  
وإمام الحرمين الجويني في كتابه : الشامل من ٢٦٦ طبع منشأة المعارف ، والإرشاد من ٢٨ طبعه الخالجي ، ولمع الأضلة من ٧٦ ط . للدار الفوقية  
والإمام الغزالي : في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد من ١٣ طبع مطبعة حجازي .  
والشهرستاني : في نهاية الأقدام من ٥ وما بعدها طبع العنشي ببغداد .  
والرازي : في كتابه المحصل من ١٠٦ طبع الحسبة ، ومعظم أصول الدين من ٢١ طبع بهامش المحصل  
(ومن المعنوية) : القاضى عبد الجبار في كتابه الأصول الخمسة من ١١٨ نشر : وهبه ، والمحيط بالتكليف من ٣٦ . نشر : الدار المصرية .

#### (ومن الفلاسفة) :

الكندي : في كتابه : (في الفلسفة الأولى) من ٩٢ ط : الحلبي .  
واين سينا في الإشارات ٣ / ٣٦ ط : الحلبي ، والنجاة من ١٩٨ وما بعدها ط : الكردي .  
(ومن كتب الأمدي والمتأخرين)

انظر غاية المرام للأمدي من ٩ : نشر المجلس الأعلى للتحثون الإسلامية ، وانظر شرح مطلع الأنظار على مطلع الأنوار للبيضاوي من ١٥٦ ط : المطبعة الخيرية ، والمواقف للإيجي من ٢٦٦ ط : مطبعة العلوم ، وشرح المقاصد للفتاوي ٤ / ٤٢ طبع استنبول .

وانظر ترة تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣ / ٨٨ - ٩١ فقد نقل ما أورده الأمدي من أول قوله ومذهب أهل الحق من المشرعين . . . إلى قوله : وإن كان الثاني فهو مستبعد .

(٢) الباطنية : جماعة ترى أن لكل ظاهر باطنا ، ولكل شرم تأويلا ، ويرسمون مع هذا أنهم أصحاب التعاليم ، والمخصوصون بالقبلي من الإمام المعصوم .

ومن فوقها الإسماعيلية ، والدروز ، والناصرة ، والصياحية . وفي من الطوائف التي التبت إلى الإسلام وهي أبعد ما تكون عنه : بل إنها خطر على كل الأديان السماوية .

أما من رأهم في إثبات الواجب ، فقد قالوا أنا لا نقول : هو موجود ، ولا لا موجود ، ولا عالم ، ولا جهل ولا قاهر ، ولا عاجز . . . الخ (الفرق بين الفرق من ٢٨٨ - ٣١٢ ، المحلل والنحل من ١٩٢ ، ١٩٣ ، التخصيص في الدين

من ٨٣ ، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين من ٧٦ - ٨١) .

فإن كان الأول : فهو المطلوب .

وإن كان الثاني : فكل موجود لا يكون واجباً لذاته ؛ فهو ممكن لذاته ؛ لأنه لو كان مممتعاً لذاته ؛ لما كان موجوداً . وإذا كان ممكناً ؛ فالوجود والعدم عليه جائزان .

وعند ذلك : فإما أن يكون في وجوده مقتضراً إلى مرجح ، أو غير مقتضراً إلى المرجح . فإن لم يكن مقتضراً إلى المرجح ؛ فقد ترجح أحد الجائزين من غير مرجح ؛ وهو مممتع .

وإن اقتضراً إلى المرجح ؛ فذلك المرجح ؛ إما واجب لذاته ، أو لغيره .

فإن كان الأول : فهو المطلوب .

وإن كان الثاني : فذلك الغير إما أن يكون معلولاً لمعلول ، أو لغيره .

فإن كان الأول : فيلزم أن يكون كل واحد منهما مقوماً للآخر ؛ ويلزم من ذلك أن يكون كل واحد منهما مقوماً لحقنوم نفسه ؛ فيكون كل واحد منهما مقوماً لنفسه ؛ لأن مقنوم المقنوم مقنوم . وذلك يوجب جعل كل واحد من الممكنين مقنوماً بنفسه ، والمتقنوم بنفسه لا يكون ممكناً ؛ وهو خلاف الفرض ، ولأن التقويم إضافة بين المقنوم والمقنوم ؛ فيستدعي المغايرة بينهما ، ولا مغايرة بين الشيء ونفسه .

وإن كان الثاني : وهو أن يكون ذلك الغير معلولاً للغير ؛ فالكلام في ذلك الغير ؛ كالكلام في الأول .

وعند ذلك [ فإما ]<sup>(١)</sup> أن يقف الأمر على موجود هو مبدأ الموجودات غير مقتضراً في وجوده إلى غيره ، أو يتسلسل الأمر إلى غير النهاية .

فإن كان الأول : فهو المطلوب .

وإن كان الثاني : فهو مممتع<sup>(٢)</sup> .

(١) في أ (فلن)

(٢) إلى هنا انتهى ما نقله ابن تيمية في درء تناقض العقل والنقل ٢ / ٨٨ - ٩٠ .

أما على رأى الفلسفى : فلأنهم قالوا : لو فرضنا عللا ، ومعلولات لا نهاية لها ، فلنا أن نفرض الوقوف على الواحد منها ؛ فلو كان ما قبله لا نهاية له <sup>(١)</sup> ، فلو فرضنا زيادة متناهية على الجملة المقروضة ، ولتكن الزيادة عشرة مثلا .

فالجملة الأولى : إما أن تكون مساوية لنفسها - مع فرض الزيادة المتناهية عليها - أو أزيد ، أو أنقص .

القول بالمساواة ، والزيادة محال ؛ إذ الشئ لا يكون مع غيره ، كهو لا مع غيره ، ولا أزيد : فإن كانت الجملة الأولى ناقصة بالنظر إلى الجملة الثانية : فمن المعلوم أن التفاوت بينهما ؛ إنما هو بأمر متناه .

وعند ذلك : / فالزيادة لا بد وأن تكون لها نسبة إلى الباقي بجهة من جهات النسب ١٧١٢٠٠ على نحو زيادة المتناهي ، على المتناهي ، ومحال أن يحصل بين ما ليسا بمتناهيين النسبة الواقعة بين المتناهيين .

وأیضا <sup>(٢)</sup> : فإنه إذا <sup>(٣)</sup> كانت إحدى الجملتين أزيد من الأخرى بأمر متناه ؛ فلنطبق بين الطرفين الأخيرين بأن نأخذ من الطرف الأخير من إحدى الجملتين عددا مقروضا ، ومن الأخرى مثله ، وهلم جرا .

فإما أن يتسلسل الأمر إلى غير النهاية ؛ فيلزم منه مساواة الأنقص للأزيد فى كلا طريقه ؛ وهو محال .

وإن قصرت الجملة الناقصة فى الطرف الذى لا نهاية له ؛ فقد تناهت ، والزائدة إنما زادت على الناقصة بأمر متناه ؛ وكل ما زاد على المتناهي بأمر متناه ؛ فهو متناه .

(١) نقل ابن تيمية فى كتابه دره تعارض العقل والنقل ٣ / ٤٠ - ٥٦ طبع ونشر جامعة الإمام محمد بن سعود . ما أورده الأمدي هنا ينص من أول قوله (لو فرضنا عللا ومعلولات لا نهاية لها . . . إلى قوله فى ل ٤١ / أخير متوقف على ما سبق غيره عليه ؛ وهو المطلوب) .

وقد مهد ابن تيمية للنقل بقوله فى ص ٤٠ : قال الأمدي : وباقى الوجوه فى الدلالة على ما ذكرناه فى امتناع حواش غير متناهية فى إثبات واجب الوجود ، وقد ذكرت ، فلا حاجة إلى إعادتها . وهو قد ذكر قبل ذلك فى امتناع ما لا يتامى أربعة طرق . فزيعها واختار طريقا خامسا .

الأول : التعليل ، وهو أن يقدم جملة فلا كان ما قبلها لا نهاية له . . . ثم ينقل ما أورده الأمدي هنا بالتفصيل فى كتابه من ص ٤٠ - ٥٦ من المجلد الثالث . وما نقله ابن تيمية ينقل تماما مع ما أورده الأمدي هنا فى اللوحات من ل ٤١ / أ ب - ٤٤ / أ .

(٢) فى ب (فإذا)

إلا أن هذا مما لا يستقيم على موجب<sup>(١)</sup> عقائدهم ، وتحقيق قواعدهم . حيث أنهم قضوا بأن كل ما له الترتيب الوضعي : كالأبعاد ، والامتدادات ، أو الترتيب الطبيعي ، وأحاده موجودة معا : كالعلل ، والمعلولات ؛ فالقول بعدم النهاية فيه ؛ مستحيل .

وأما ما سوى ذلك ؛ فالقول بعدم النهاية فيه ؛ غير مستحيل . وسواء كانت أحاده موجودة معا : كالنفوس بعد مفارقة الأبدان ، أو هي على التعاقب والتجدد ؛ كالأزمنة ، والحركات الدورية ؛ فإن ما ذكره وإن استمر لهم فيما قضوا عليه بالنهاية ؛ فهو لازم لهم فيما قضوا عليه بعدم النهاية .

وعند ذلك : فلا بد من بطلان أحد الأمرين : إما الدليل : إن كان اعتقاد عدم النهاية حقا .

وإما اعتقاد<sup>(٢)</sup> عدم النهاية : إن كان الدليل حقا ؛ لاستحالة الجمع .

وليس لما<sup>(٣)</sup> ذكره الفيلسوف المتأخر<sup>(٤)</sup> من جهة الفرق بين العلل والمعلولات ، والأزمنة والحركات ، قدح في الجمع . وهو قوله : إن ما لا ترتب له وضعاً ، ولا أحاده موجودة معا . وإن كان ترتبه طبيعياً . فلا يمكن فرض جواز قبوله للاتطبيق<sup>(٥)</sup> ، وفرض الزيادة والنقصان فيه بخلاف مقابله ؛ لأن المحصل يعلم : أن الإغتماد على هذا الخيال في تنامي ذوات الأوضاع ، وفيما له الترتيب الطبيعي ، وأحاده موجودة معا ليس إلا من جهة ب / جهة / إفصائه إلى وقوع الزيادة والنقصان ، بين ما ليسا بمتناهيين ؛ وذلك إنما يمكن بفرض زيادة على ما فرض الوقوف عنده من نقطة ما من البعد المفروض ، أو وحدة ما من العدد المفروض .

وعند ذلك : فلا يخفى إمكان فرض الوقوف على جملة من أعداد الحركات ، والنفوس الإنسانية المفارقة لأبدانها ، وجواز فرض الزيادة عليها بالتوهم مما هو من نوعها . وإذ ذلك فالحدود المستعملة في القياس المذكور في محل الاستدلال بعينها ؛ مستعملة في صورة الإلزام ، مع اتحاد الصورة القياسية من غير فرق .

(١) حيث أجازوا التسلسل في بعض الأمور - انظر غاية المرام ص ١٠٠ والنجاة ص ١٢٤ - ١٢٧ ، ٢٥٢ - ٢٥٥ .

(٢) ساقط من (ب)

(٣) في ب (ما)

(٤) ساقط من (ب)

والمنصوص بالفيلسوف المتأخر جتا ابن سينا ، انظر النجاة ١٢٤ - ١٢٧ ، ٢٥٢ - ٢٥٥ وانظر الشفاء الفن الثالث من الطبيعيات ص ٧٠ .

(٥) في ب (الاتطبيق)



وأيضا : فإنه ليس كل جملةتين متفاوتتا بأمر متناه ، تكونا متناهيتين ؛ فإن عقود الحساب مثلا ، لا نهاية لأعدادها . وإن كانت الأوائل أكثر من الثواني ، بأمر متناه ، وهذه الأمور ، وإن كانت تقديرية ذهنية ، فلا خفاء أن وضع القياس المذكور فيها على نحو وضعه في الأمور الموجودة بالفعل ؛ فلا يترهمن الفرق واقعا من مجرد هذا الاختلاف .

والقول بأن ما زادت به إحدى الجملةتين على الأخرى ، لا بد وأن يكون له نسبة إلى الباقي <sup>(١)</sup> ؛ غير مسلم . ولا يلزم من قبول المتناهي لنسبة المتناهي إليه ، قبول غير المتناهي لنسبة المتناهي إليه .

وأما المتكلم : فله في إبطال القول بعدم النهاية طرق :

### الأول <sup>(٢)</sup> :

ما استلغناه من الطريقة المذكورة ، ويلزم عليه ما ذكرناه ، ما عدا التناقض اللازم للفيلسوف ، من <sup>(٣)</sup> ضرورة اعتقاد <sup>(٤)</sup> عدم النهاية فيما ذكرناه من الصور ، وعدم اعتقاد المتكلم لذلك ، غير أن المناقضة لازمة للمتكلم من جهة اعتقاده عدم النهاية في معلومات الله تعالى ، ومقدوراته ، مع وجود ما ذكرناه من الدليل الدال على وجوب النهاية فيها .

وما يقال من أن المعنى يكون المعلومات ، والمقدورات غير متناهية ؛ صلاحية العلم ؛ لتعلقه بكل ما يصح أن يعلم ، وصلاحية القدرة لتعلقها بكل ما يصح أن يوجد ، وما يصح أن يعلم ويوجد غير متناه ؛ لكنه من قبيل التقديرات الوهمية ، والتجويزات الإمكانية ؛ وذلك مما لا يمتنع كونه غير متناه عندنا ؛ بخلاف الأمور الوجودية ، والحقائق العينية ؛ فلا أثر لها في القدر أيضا ؛ فإن هذه الأمور وإن لم تكن من موجودات / ج ٤٣ / ١ الأعيان ؛ غير أنها متحققة في الأذهان . ولا يخفى أن نسبة ما فرض استعماله فيما له وجود ذهني ، على نحو استعماله فيما له وجود عيني .

### الطريق الثاني <sup>(٥)</sup> :

قوله : لو وجد أعداد لا نهاية لها . لم تخل ؛ إما أن تكون شفعا ، أو وترا ، أو شفعا ووترا معا ، أو لا شفع ، ولا وتر .

(١) في ب (الثاني)

(٢) انظر الاقتصاد في الاعتقاد من ١٧-١٩ ، غاية الحرام من ٥١ ، والمآخذ من ٨٠ أ . وانظر هـ ، التعارض لابن تيمية ٤٤/٣ حيث ينقل ما أورده الأميني هنا نصه .

(٣) في ب (ضرورة اعتقاده)

(٤) فترن الاقتصاد في الاعتقاد للقرآني من ١٧ ، ١٨ .

(٥) انظر غاية الحرام للأميني من ١١ وانظر هـ ، التعارض لابن تيمية ٤٧/٢ ، ٤٨ حيث ينقل ما أورده الأميني هنا نصه . ثم يرد عليه في ٤٨/٣ وما بعده .

فإن كانت شفعاً : فهي تصير وتراً بزيادة واحد ، وإن كانت وتراً : فهي تصير شفعاً بزيادة واحد - واعواز<sup>(١)</sup> الواحد لما لا يتناهي محال :

وإن كانت شفعاً وتراً ، فهي محال ؛ لأن الشفع ما يقبل الانقسام بمتساويين ، والتوتر غير قابل لذلك ، والعدد الواحد لا يكون قابلاً لذلك ، وغير قابل له .

وإن لم يكن شفعاً ، ولا وتراً : فيلزم منه وجود واسطة بين النفي والإثبات ؛ وهو محال .

وهذه المحالات ؛ إنما لزمّت من القول بعدد لا نهاية له : فالقول به محال :

وهو من النمط الأول في الفساد ؛ لوجهين :

الأول : أنه قد لا يسلم استحالة الشفعية ، أو التوترية فيما لا نهاية له ، والقول بأن ما لا يتناهي ، لا يعوزه الواحد الذي به يصير شفعاً ؛ إن كان وتراً ، أو وتراً ؛ إن كان شفعاً ؛ فدعوى مجردة ، ومحض استبعاد لا دليل عليه .

الوجه الثاني : أنه يلزم عليه عقود الحساب ، ومعلومات الله تعالى ومقدوراته ؛ فإنها غير متناهية إمكاناً ، مع إمكان إجراء الدليل المذكور فيها .

### الطريق<sup>(٢)</sup> الثالث :

أنه لو وجد أعداد لا نهاية لها : فكل واحد منها محصور بالوجود ؛ فالجملة محصورة بالوجود ، وما لا يتناهي ؛ لا ينحصر بحاصر أصلاً .

وهو أيضاً فاسد لثلاثة أوجه :

الأول : أنا لا نسلم أن الوجود زائد على الموجود . حتى يقال يكون الوجود حاصراً له ؛ بل الوجود هو ذات الموجود ، وعينه على ما يأتي<sup>(٣)</sup> .

الثاني : وإن كان زائداً على كل واحد من أيجاد الجملة ؛ فلا نسلم كونه حاصراً ؛ بل عارض مقارن لكل واحد من الأحاد ، والمعارض المقارن للشيء لا يكون حاصراً له .

(١) في ب (واعزال)

(٢) انظر الفصل لابن حزم ١/ ١٥ وما بعدها ، وغاية المرام ص ١٢

وفره المعارض ٣/ ١٩ ، ٥٠ حيث ينقل ابن تيمية ما ورد هنا بنصه ، ويعتمد رده على الفلاسفة والمعتزلة ثم يرد عليه أخيراً من وجهة نظره

(٣) انظر ٥٦ / ب وما بعدها



الثالث : سلمنا أن الوجود حاضر لكل واحد من آحاد الجملة ؛ ولكن لا نسلم أن الحكم على الأحاد يكون حكما على الجملة ؛ ولهذا يصدق أن يقال لكل واحد من آحاد الجملة ، أنه جزء الجملة ، ولا يصدق / على الجملة أنها جزء الجملة .

#### الطريق الرابع<sup>(١)</sup> :

أنه لو وجد علل ، ومعلولات لا نهاية لها ، فما من وقت يقدر إلا والعلل والمعلولات منتهية إليه ؛ وانتهاء ما لا يتناهي محال .

وهو غير مستديد أيضا ؛ فإن الإتيان من أحد الطرفين — وهو الأخير — وإن سلمته الخصم ، فلا يوجب النهاية في الطرف الآخر ، ثم يلزم عليه عقود الحساب ، ونعيم أهل الجنة ، وعذاب أهل النار ؛ فإنه وإن كان متناهيا من طرف الابتداء ؛ فغير متناه إسكانا في طرف الاستقبال .

#### والأقرب في ذلك أن يقال :

لو كانت العلل ، والمعلولات غير متناهية ، وكل واحد منها ممكنا على ما وقع به الفرق<sup>(٢)</sup> فهي : إما متعاقبة ، أو معا<sup>(٣)</sup> .

فإن كانت متعاقبة : فقد قيل إن ذلك محال لوجوده<sup>(٤)</sup> ثلاثة<sup>(٥)</sup> :

الأول : هو أن كل واحد منها يكون مسبوقا بالعدم ، والجملة مجموع الأحاد ؛ فالجملة تكون مسبوقة بالعدم ، وكل جملة مسبوقة بالعدم ؛ فلوجودها أول تنتهي إليه ، وكل ما لوجوده أول ينتهي إليه ؛ فالقول بكونه غير متناه محال .

الثاني : هو أن كل واحد منها يكون مشروطا في وجوده بوجود علته قبله ؛ فلا يوجد حتى توجد علة ، وكذلك الكلام في علة النسبة إلى عاتها ؛ فلم يجز .

فإذا قيل بعدم النهاية ؛ فقد تعدل الوقوف على شرط الوجود ، فلا وجود لواحد منها . وهذا كما إذا قيل : لا أعطيك درهما إلا وقبله درهم ؛ فإنه لما كان إعطاء الدرهم مشروطا

(١) قارن بالإرشاد من ٢٦ ، والاقتصاد من ١٨ ، وغاية التمام من ١٢ .

ودره التعارض لا من ناحية ٢ / ٥٢ حيث ينقل ما أورده الأمدى هنا ينص .

(٢) في ب (الفرق)

(٣) في ب (أو لا)

(٤) في ب (الثلاثة لوجوده)

بإعطاء درهم قبله ، وكذلك في إعطاء كل درهم يفرض ، إلى غير النهاية ؛ كان الإعطاء محالاً .

الثالث : هو أن القول بتعاقب العلل والمعلولات ، يجر إلى تأثير العلة في معلولها بعد عديمها ، وتأثير المعدوم في الموجود محال .

وهذه الحجج مما لا ثبت لها :

أما الأولى : فلا أنه لا يلزم من سبق العلم على كل واحد من الأحاد ، سبقه على الجملة ؛ فإن الحكم على الأحاد ، لا يلزم أن يكون حكماً على الجملة ؛ كما سبق تحقيقه .

وأما الثانية : فإنما تلزم أن لو كان ما توقف عليه الوجود - وهو شرط في الوجود - غير موجود ؛ كما في المثال المذكور .

وأما إن كان موجوداً : فلا يلزم امتناع وجود المشروط ، والقول بأن الشرط غير موجود ، محل النزاع ؛ فلا تقبل الدعوى به من غير دليل .

وأما الثالثة : فإنما تلزم أيضاً : أن لو كان معنى التعاقب ، وجود المعلول ، بعد عدم علته ؛ وليس كذلك ؛ بل معناه وجود المعلول متراخياً عن وجود علته ، مع بقاء علته موجودة / إلى حال وجوده وبقاءه موجوداً بعد عدم علته ، وكذلك في كل علة مع معلولها ؛ وذلك لا يلزم منه تأثير المعدوم في الموجود ، ولا أن تكون العلل والمعلولات موجودة معاً . وذلك متصور في العلل الفاعلة بالإختيار .

والأقرب في ذلك أن يقال :

لو كانت العلل والمعلولات متعاقبة ، فكل واحد منها حادث ، لا محالة . وعند ذلك فلا يخلو : إما أن يقال بوجود شيء منها في الأزل ، أو لا بوجود شيء منها في الأزل .

فإن كان الأول : فهو مستنع ؛ لأن الأزلي ، لا يكون مسبوقاً بالعدم ، والحادث مسبوق بالعدم ، فلو كان شيء منها في الأزل ؛ لكان مسبوقاً بالعدم ؛ ضرورة كونه حادثاً ، وهو غير مسبوق بالعدم ؛ ضرورة كونه أزلياً .

وإن كان الثاني : فجعله العلل ، والمعلولات مسبوقه بالعدم ؛ ضرورة أن لا شيء منها في الأزل ، ويلزم من ذلك أن يكون لها ابتداء ونهاية ، غير متوقف على سبق غيره عليه ؛ وهو المطلوب<sup>(١)</sup> .

وأما إن كانت العلل ، والمعلولات المفروضة موجودة معا : ولا يخفى أن النظر إلى الجملة غير النظر إلى كل واحد من أحادها ؛ فإن حقيقة الجملة ، غير حقيقة كل واحد من الأحاد .

وعند ذلك : فالجملة موجودة ؛ وهي إما أن تكون واجبة لذاتها ، أو ممكنة .

لا جائز أن تكون واجبة ؛ وإلا لما كانت أحادها ممكنة . وقد قيل إنها ممكنة كما سبق . ثم وإن كانت واجبة ؛ فهو مع الاستحالة ، عين المطلوب .

وإن كانت ممكنة ؛ فلا بد لها من مرجح ، والمرجح ؛ إما أن يكون داخلا فيها ، أو خارجا عنها .

لا جائز أن يقال بالأول ؛ فإن المرجح للجملة مرجح لأحادها . ويلزم أن يكون مرجحا لنفسه ؛ ضرورة كونه من الأحاد ، وينخرج بذلك عن أن يكون ممكنا ؛ وهو خلاف الفرض ، وأن يكون مرجحا لعلته ؛ لكونها من الأحاد . وفيه جعل العلة معلولا ، والمعلول علة ؛ وهو دور مستنع .

وإن كان المرجح خارجا عنها ؛ فهو إما ممكن ، أو واجب .

فإن كان ممكنا ؛ فهو من الجملة ؛ وهو خلاف الفرض ؛ فلم يبق إلا أن يكون واجبا لذاته ؛ وهو المطلوب .

فإن قيل : سلمنا أن الموجود المفروض ممكن ، وأن الوجود والعدم عليه جائزان ؛ وللخصم فيه الشبهة الأولى ؛ ولكن لا نسلم احتياجه إلى المرجح في وجوده .

وبيانه من أحد عشر وجها :

الوجه الأول<sup>(٢)</sup> : أنه لو احتاج إلى / المؤثر في وجوده ؛ فتأثير المؤثر في الوجود ؛ لا بد إما في حال وجوده ، أو في حال عدمه .

(١) إلى هنا انتهى ما نقله ابن تيمية في : رد المحتار في بين العقل والنقل ٣ / ٥٦٠:٤٠ .

(٢) سابق من (١) .

(٣) في ب (فقيه) .

فإن كان الأول : فهو <sup>(١)</sup> تحصيل الحاصل ، وإيجاد الموجود ؛ وهو محال .

وإن كان الثاني : فيلزم منه اجتماع الوجود ، والعدم في حالة واحدة ؛ وهو محال .

[الوجه الثاني : أنه لو احتاج إلى المؤثر في وجوده - لكونه ممكنا - ؛ لا احتاج

إلى المؤثر في عدمه - لكونه ممكنا - ؛ وهو ممتنع لوجهين :

الأول : أن المؤثر يستدعي أثرا ، والعدم نفى محض ؛ فلا يكون أثرا . وسواء كان

أصليا ، أو طارئا . ويختص العدم الأصلي بامتناع التأثير فيه ؛ لما فيه من تحصيل الحاصل ؛ وهو ممتنع .

الثاني : هو أن المرجح للعدم ؛ إما أن يكون هو المرجح للوجود ، أو غيره .

فإن كان الأول : فيلزم منه أن يكون ما اقتضى الشيء مقتضيا لنقيضه ؛ وهو محال .

ولأنه يلزم منه أن لا يتحقق أحدهما ؛ ضرورة استواء النسبة إلى المرجح .

وإن كان الثاني : فيلزم منه امتناع الوجود والعدم ؛ فإنه ليس العمل بأحد

المرجحين ، أولى من الآخر .

الوجه الثالث : أنه لو افتقر في وجوده إلى مرجح ، وعلة ؛ فذلك المرجح ؛ إما أن

يكون دائما علة ؛ أو حدث كونه علة .

فإن كان دائما <sup>(١)</sup> علة <sup>(٢)</sup> : وجب أن لا يتأخر وجود معلوله عن وجوده ؛ ويلزم من ذلك

امتناع حدوث الممكن ، وأن لا يكون في العالم ممكنا حادثا ؛ وهو محال .

وإن كان الثاني : فالكلام في حدوث ذلك الحادث ؛ كالكلام في الأول ؛ وذلك

يؤدي إلى علل ومعلولات لا نهاية لها ؛ ولم يقولوا به <sup>(٣)</sup> .

الوجه الرابع : هو أن الممكن لو كان محتاجا إلى المؤثر في وجوده ؛ فالحاجة إلى

المؤثر صفة زائدة على نفس الممكن ، وهي : إما أن تكون واجبة ، أو ممكنة .

لا جائز أن تكون واجبة ؛ فإنها صفة الممكن ، والصفة مفتقرة إلى الموصوف ؛

والمفتقر إلى غيره ؛ لا يكون واجبا لذاته .

وإن كانت ممكنة : فإما أن تكون محتاجة إلى المرجح ، أو غير محتاجة إليه .

(١) في ب (دائما كونه علة)

(٢) انظر غاية العرام ص ١٦ .

فإن كان الأول : فقد لزم التسلسل<sup>(١)</sup> .

وإن كان الثانى : ففيه تسليم المطلوب .

الوجه الخامس : [أنه]<sup>(٢)</sup> لو احتاج الممكن إلى المرجح : فالحاجة صفة ثبوتية ؛ لأن تقييدها لا حاجة ، ولا حاجة<sup>(٣)</sup> أمر عدمي ، ولهذا يتصف بها المستحيل<sup>(٤)</sup> / الوجود ، ولو كانت صفة ثبوتية ؛ لما اتصف بها النفي المحض ، وإذا كان لا حاجة أمرا عديميا : فالحاجة تكون ثبوتية ؛ وهو ممتنع لأمرين :

الأول : أن الحاجة إلى التأثير متقدمة على التأثير ، المتقدم على الوجود ، الذي هو أثر ، والصفة الثبوتية للشيء ؛ لا تكون متقدمة على ثبوت ذلك الشيء .

الثانى : أن الحاجة إلى التأثير معطلة بالإمكان ، ولهذا يقال : إنما احتاج لكونه ممكنا . ولهذا إن ما ليس بممكن ، لا يكون محتاجا ، والإمكان صفة عدمية ؛ فلا يكون علة للأمر الثبوتى .

وبيان كون الإمكان عديميا أمران :

الأول : أن ما وجد بعد العدم ، يصح اتصافه بالإمكان قبل وجوده ، فلو كان الإمكان وصفا وجوديا ؛ لكانت الصفة الوجودية قائمة لما ليس بوجوده ؛ وهو محال .

الثانى : أنه لو كانت صفة الإمكان وجودية ؛ فإما واجبة ، أو ممكنة . لا جائز أن تكون واجبة ؛ وإلا لما كانت صفة لغيرها على ما تقدم .

وإن كانت ممكنة ؛ فيجب أن تكون ممكنة بإمكان آخر . والكلام فى ذلك الإمكان ، كالكلام فى الأول ؛ وهو تسلسل ممتنع .

الوجه السادس : أنه لو احتاج الممكن إلى المرجح فى ابتداء وجوده لكونه ممكنا فى حال بقائه ؛ لاحتاج فى حال بقائه لكونه ممكنا ، فإنه لو لم يكن ممكنا فى حال بقائه ؛ لكان واجبا . ولو كان واجبا ؛ لاستحال فرض عدمه . واحتياج الممكن حال بقائه إلى المؤثر ممتنع ؛ لما فيه من تحصيل الحاصل .

(١) فى ب (التسلسل الممتنع)

(٢) ما قطف من (أ)

(٣) فى ب (الحاجة)

(٤) فى ب (مستحيل)



الوجه السابع : أنه لو احتاج الممكن إلى المؤثر ، فالمؤثر : إما أن يؤثر في ماهية<sup>(١)</sup> الممكن<sup>(٢)</sup> ، أو في وجوده ، أو في موصوفاة الماهية بالوجود .

وعلى كل تقدير فيلزم منه<sup>(٣)</sup> خروج الماهية ، أو الوجود ، أو موصوفاة الماهية بالوجود<sup>(٤)</sup> عن حقيقته عند فرض عدم ذلك المؤثر ؛ وهو محال .

الوجه الثامن : أنه لو افتقر الممكن إلى مؤثر ؛ فتأثير المؤثر فيه صفة زائدة على ذات المؤثر والأثر ؛ إذ التأثير نسبة وإضافة بين الأثر والمؤثر ؛ فالنسبة بين الشيئين صفة لهما ، والصفة زائدة على الموصوف .

ولهذا فإنه يمكننا تعقل ذات كل واحد منهما مع الشك في كون هذا أثرا ، وكون هذا مؤثرا ، والمعقول غير المجهول . وإذا كان التأثير صفة زائدة على ذات المؤثر والأثر لـ ٤٥ / ب فالتأثير نقيض لا تأثير ، ولا / تأثير عدم ؛ فالتأثير ثبوت . وهو إما أن يكون واجبا ، أو ممكنا .

لا جائز أن يكون واجبا ؛ وإلا لما كان مفتقرا إلى غيره ، والصفة مفتقرة إلى الموصوف ، فلا بد وأن يكون ممكنا ، ولا بد له من مؤثر ، والكلام في تأثير المؤثر فيه : كالكلام في الأول ؛ وهو تسلسل ممتنع . وهذا المحال ؛ إنما لزم من القول بافتقار الممكن إلى المؤثر ؛ فيكون محالا .

الوجه التاسع : أنه لو افتقر الممكن إلى تأثير المؤثر في وجوده ؛ لكان التأثير متقدما على الأثر ؛ لافتقار الأثر إليه<sup>(٥)</sup> ، ويمتنع أن يكون تأثير المؤثر متقدما على الأثر ؛ إذ التأثير نسبة<sup>(٦)</sup> ، وإضافة بين الأثر والمؤثر ؛ كما سبق ؛ فيكون التأثير<sup>(٧)</sup> صفة للأثر والمؤثر ، والصفة متأخرة عن الموصوف ؛ لافتقارها إليه ، وفي ذلك ما يوجب جعل المتقدم متأخرا ، والمتأخر متقدما ؛ وهو محال .

الوجه العاشر : أنه لو افتقر الممكن إلى المؤثر<sup>(٨)</sup> ؛ لكان ما وجد من الحوادث مفتقرا إلى المؤثر ؛ لكونه ممكنا ، والمؤثر فيه ؛ إن كان حادثا ؛ لزم التسلسل ، أو الدور .

(١) في ب (ماهية)

(٢) ساقط من ب)

(٣) في ب (الممكن)

(٤) في ب (فيه)

(٥) من أول (نسبة وإضافة ...) ساقط من ب)

(٦) في ب (المرجع)



وإن كان قديماً ؛ فقد تجدد له صفة التأثير بعد أن لم يكن مؤثراً .

والكلام في تجدد صفة التأثير ، كالكلام في الأول ؛ ويلزم منه التسلسل ، أو الدور .

الوجه الحادي عشر : أنه لو افتقر الممكن إلى المرجح ؛ لما ترجح ممكن إلا بمرجح ، وليس كذلك ؛ فإن العطشان ، إذا خیر بين قدحين متساويين من كل وجه ؛ فإنه يختار أحدهما ، من غير سبب مرجح ؛ ضرورة فرض المساواة من كل وجه .

وكذلك الغاضب إلى مكان معين ، إذا عرض له طريقان متساويان من كل وجه ؛ فإنه يسلك أحدهما من غير سبب مرجح ، مع تساويهما في الإمكان .

سلمنا أنه لا بد للوجود من مرجح ؛ ولكن ما المانع من كون المرجح للوجود الممكن نسبة ذاته ، لا على وجه ينتهي إلى حد الوجوب المانع من العدم ؛ بل بمعنى أن ذاته أولى بالوجود من العدم ، مع جواز فرض العدم ؟

سلمنا أنه لا بد من مرجح خارج ؛ ولكن لا نسلم أنه لا بد وأن يكون وجودياً ؛ فإن نسبة وجود الممكن ، مقابل لعدمه ؛ فكما جاز أن يكون عدم علة الوجود مرجحاً للعدم ، وعدم شرط الوجود مرجحاً للعدم ؛ فما المانع أن يكون عدم علة العدم ، أو عدم شرط / العدم ؛ مرجحاً للوجود ؟

سلمنا<sup>(١)</sup> أنه يستتبع أن يكون مرجح الوجود عدمياً ؛ ولكن ما المانع<sup>(٢)</sup> من كونه غير نسبة تربية موجود ، ولا معلوم ؛ كما ذهب إليه الملاحدة ؟

وبيان جواز ذلك ؛ هو أن صفة الإمكان تابعة للماهية الممكنة ، ومعلولة بها من حيث هي ؛ لا موجودة ، ولا معدومة ، فإن الماهية من حيث هي موجودة ؛ يستحيل أن تكون ممكنة العدم ، ومن حيث هي معدومة ؛ يستحيل أن تكون ممكنة الوجود ، وصفة الإمكان ثابتة للماهية بالنسبة إلى الطرفين ؛ فإذا علة صفة الإمكان للماهية من حيث هي ؛ لا موجودة ، ولا معدومة .

سلمنا أنه لا بد وأن يكون المرجح موجوداً ؛ ولكن ما المانع من كونه ممكناً ؟ ولم الشبهة الخاصة قلتم بامتناع التسلسل ؟

(١) في ب (سلمنا أنه لا بد من مرجح خارج ، وأنه يستتبع أن يكون عدمياً ؛ ولكن لا نسلم أنه لا بد وأنه يكون وجودياً وما المانع) .

قولكم : إما أن تكون العلل والمعلولات متعاقبة ، أو معا ؛ فلم قلتم بامتناع التعاقب؟  
قولكم<sup>(١)</sup> : إن لم يوجد منها شيء في الأزل ، قلها أول وبداية .

فنقول : لا يلزم من كون كل واحد من العلل والمعلولات غير موجود في الأزل ؛ أن تكون الجملة غير أزلية ؛ فإنه لا يلزم من الحكم على الأحاد ، أن يكون حكما على الجملة ؛

بل جاز أن يكون كل واحد من أحاد الجملة غير أزلي ، والجملة أزلية . بمعنى تعاقب أحادها إلى غير النهاية .

الشبهة الثالثة : سلمنا أنها غير متعاقبة ؛ لكن لم قلتم بوجود واجب الوجود ؟

قولكم : النظر إلى الجملة غير النظر إلى الأحاد .

فنقول :<sup>(٢)</sup> لا نسلم وجود ما يسمى جملة في غير المتناهي ؛ ليصح ما ذكرتموه ؛ ولا يلزم من صحة ذلك في المتناهي مع إشعاره بالحضر ، صحته في غير المتناهي .

شبهة رابعة : سلمنا أن مفهوم<sup>(٣)</sup> الجملة حاصل فيما لا ينتهي ، وأنه ممكن ؛ ولكن لا نسلم أنه زائد على الأحاد المتعاقبة إلى غير النهاية .

وعند ذلك : فلا يلزم أن يكون معللا بغير علته الأحاد ؛

الشبهة الخامسة : سلمنا أنه زائد على الأحاد ؛ ولكن ما المانع من أن يكون مترجعا بأحاده الداخلة فيه ؟ لا بمعنى أنه مترجع بواحد منها ؛ ليلزم ما ذكرتموه ؛ بل طريق ترجحه بالأحاد الداخلة فيه ، ترجع كل واحد من أحاده بالآخر إلى غير النهاية .

وعلى هذا : فلا يلزم افتقاره إلى مرجع خارج عن الجملة ، ولا أن يكون المرجع للجملة ، مرجعا لنفسه ، ولا لعلته .

الشبهة السادسة : سلمنا أنه لا بد من وجود واجب الوجود ؛ ولكن لا نسلم أنه غير / قابل للعدم ، كما ذكرتموه ، وإنما يمتنع كونه قابلا للعدم : أن لو امتنع إنقلاب الواجب ، إلى الممكن ، أو الممتنع ، وكذلك بالعكس ؛ وهو غير مسلم . ولهذا قلتم بأن العالم مستنع الوجود في

(١) من أول قولكم : إن لم يوجد منها شيء . . . إلى قوله : إلى غير النهاية نقله ابن تيمية في كتابه (درء تعارض العقل والنقل ٣ / ٥٩) ثم علق عليه وناقشه .

(٢) نقل ابن تيمية في كتابه درء تعارض العقل والنقل ٣ / ٢٧٨ - ٢٨٠ هذا النص من قول الأمدى : لا نسلم وجود ما يسمى جملة . . . إلى قوله : وفيه ترجيح الشيء بنفسه ، وهو محال ؛ ثم علق عليه وناقشه .

(٣) في ب (معنى)

الأزل ، وجائز الحدوث . فإذا جاز إنقلاب الممتنع جائزا ، مع أنه أحد قسمي الضروري ؛ فلا مانع من إنقلاب الواجب جائزا ، وإنقلاب الجائز واجبا .

وعلى هذا : فلا يمتنع على واجب الوجود العدم السابق ، ولا العدم اللاحق ؛ فلا يلزم أن يكون أزليا ، ولا أبديا .

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على إثبات واجب الوجود بالإعتبار الذي أردتموه ، ولكنه قبيح فاعلموا معارض بما يدل على أنه غير ثابت .

وبيانه : أنه لا يخلو : إما أن يكون ممكنا ، أو ليس بممكن ؟

فإن كان ممكنا : فالممكن لا<sup>(١)</sup> يكون واجبا<sup>(٢)</sup> بالإعتبار المذكور .

وإن لم يكن ممكنا : فما ليس ممكنا أن يكون ؛ لا يكون موجودا ، وما لا يكون موجودا ؛ فلا<sup>(٣)</sup> يكون<sup>(٤)</sup> واجبا الوجود .

والجواب :

أما منع احتياج<sup>(٥)</sup> الممكن إلى المرجح في وجوده : فغير صحيح ؛ لأن الممكن قابل للوجود والعدم ؛ وهما بالنسبة إلى ذات الممكن بيان .

وعند هذا قال بعض الأصوليين : والشئ الذي يكون<sup>(٦)</sup> كذلك يمتنع أن يدخل في الوجود ؛ إلا بعد أن يصير وجوده واجبا على عدمه ؛ فكذلك الرجحان سابق على وجوده ، ويمتنع أن يكون محل ذلك الرجحان ؛ هو وجوده ؛ لأن ذلك الرجحان : لو كان صفة لوجوده ؛ لكان متأخرا عن وجوده ؛ لكننا بينا أنه متقدم على وجوده ؛ وهو دور . فذلك الرجحان ؛ يجب أن يكون صفة لشئ آخر يلزم من وجوده وجوده ، وذلك هو المؤثر ؛ فثبت أن كل ممكن ؛ فهو مفتقر إلى المؤثر .

وقال بعضهم : إذا كانت ماهية الممكن مقتضية للتساوى ، والتساوى مقابل للرجحان ، فلو حصل الرجحان ؛ فيلزم اجتماع المتقابلين في شئ واحد ؛ وهو محال .

والحجتان<sup>(٥)</sup> باطلتان<sup>(٥)</sup>

(١) في ب (ليس بواجب)

(٢) في ب (لا يكون)

(٣) في ب (احتياج)

(٤) في ب (لا يكون)

(٥) في ب (والحجتان باطلتان)

أما الأولى : فلأن الخصم قد يمنع توقف الدخول في الوجود على سابقة الترجيح<sup>(١)</sup> ، وأنه لا معنى للترجيح إلا الدخول في الوجود دون العدم ، وكذلك بالعكس .  
وعند هذا : فلا يكون الترجيح<sup>(٢)</sup> سابقا على الوجود ؛ ليلزم ما<sup>(٣)</sup> قيل من الدور<sup>(٤)</sup> .

١/٤٧٧ كيف وأنه لو كان الترجيح سابقا على الوجود / ؛ لكان صفة لغير الوجود حتى لا يقضى إلى الدور كما قرر . ولو كان كذلك ؛ لكان الموصوف به هو الراجح ، لا نفس الوجود ؛ وهو محال .

وأما الثانية : فإتما يلزم أن لو كان حصول الرجحان مستندا إلى ذات الممكن ، وأما إذا لم يكن مستندا إليها ، ولا إلى غيرها ؛ فلا .

والحق في ذلك أن يقال : إذا ثبت أن الوجود والعدم بالنسبة إلى ذات الممكن متساويان ؛ فاحتياج وقوع أحد المتساويين إلى المرجح معلوم بالضرورة ؛ ولهذا فإن العاقل إذا رأى موصعا خليا عن العمارة والأبنية المرتفعة ، ثم رآه مشغولا بها بعد ذلك ، أو رأى صنعة محكمة ؛ فإن عقله يضطره إلى العلم بوجود سبب موجب لذلك . ولو جاز في العقل وجود أحد الجائزين دون الآخر من غير مرجح ؛ لما كان كذلك . وهذا مما لا يجد أحد من العقلاء في نفسه مخالفته ، ولا منكرته .

وعلى هذا : فما أوردوه من الشيء ؛ فحاصله يرجع إلى التشكيك في البديهيات ؛ وهو غير مقبول .

الإجابة التفصيلية وعلى تقدير القبول ؛ فتجيب عن كل ما ذكروه .

قولهم : تأثير المؤثر فيه ؛ إما في حال وجوده ، أو في حال عدمه .

قلنا : بل في حال وجوده ، لا بمعنى أنه أوجده<sup>(٥)</sup> بعد وجوده . حتى يقال بشخصيل الحاصل ؛ بل بمعنى أنه لولا المؤثر ؛ لما كان موجودا في الحال<sup>(٦)</sup> التي فرض كونه موجودا فيها .

قولهم : لو احتاج إلى المؤثر في وجوده ؛ لاحتاج إلى المؤثر في عدمه .

(١) في ب (الترجيح فإنه لا معنى للترجيح)

(٢) في ب (الترجيح)

(٣) في ب (من الدور ما قيل)

(٤) في ب (أوجد)

(٥) في ب (الحالة)

قلنا : وهو كذلك ؛ فإنه مهما كان الشئ ممكناً ؛ فلا بد له <sup>(١)</sup> من مرجح في وجوده ، وعدمه ؛ وإلا فهو واجب ؛ أو مستنع . فكما أنه في حال وجوده يفتقر <sup>(٢)</sup> إلى المرجح ؛ فكذلك في حال عدمه .

قولهم : العدم نفى محض ؛ فلا يكون أثراً .

قلنا : معنى كونه أثراً ، لا بمعنى أنه شئ ؛ بل بمعنى أنه لولا المؤثر ؛ لما كان معدوماً . ومثواه كان العدم طارئاً ، أو أصلياً .

قولهم : المرجح للعدم ؛ إما أن يكون هو المرجح للوجود ، أو غيره .

قلنا : المرجح <sup>(٣)</sup> للعدم هو المرجح للوجود <sup>(٤)</sup> ؛ لكن إن كان مرجحاً بذاته عند القائلين بذلك ؛ فعدمه هو المرجح للعدم ، لا نفس وجوده . وإن كان مرجحاً بالقدرة والإرادة ؛ عند القائلين به ؛ فيصح أن يقال : إن عدم المعدوم في حال عدمه مستند إلى عدم تعلق القدرة بإيجاده ، والإرادة بتخصيصه في ذلك الوقت . ويصح أن يقال / يكونه <sup>(٥)</sup> / مستنداً إلى قدرة قديمة ، إقتضت عدمه ، وإرادة قديمة إقتضت تخصيصه بذلك الوقت ، كما إقتضت تخصيص وجوده بوقت آخر ؛ كما ذهب إليه القاضى أبو بكر في أحد قوليه .

قولهم : لو افتقر إلى مرجح في وجوده ؛ فذلك المرجح ؛ إما قديم ، أو حادث . على ما قرروه . فإنما يلزم ، أن لو كان مستند الحوادث موجباً بذاته وطبيعته حتى يلزم من حدوثه التسلسل ، ومن قدمه ؛ قدم معلوله ، وليس كذلك ؛ بل هو فاعل قديم مختار إقتضى بقدرة قديمة ، وتخصيص بإرادة أزلية ، وجود الحادث حال حدوثه من غير تقدم ، ولا تأخر . ولا يلزم من قدم القدرة والإرادة ؛ قدم المقدور والمراد ؛ إذ القدرة عبارة عن : معنى من شأنه تخصيص الحادث بالوجود <sup>(٦)</sup> ، دون العدم ؛ لا ما يلزمه الوجود .

والإرادة : عبارة عن معنى من شأنه تخصيص الحادث <sup>(٧)</sup> ، بوقت دون وقت .

فإذا قيل : لم كانت الإرادة مقتضية للتخصيص بوقت دون وقت ، مع قدمها ، واستواء نسبتها إلى جميع الأوقات ؟ فكأنه قيل : لم كانت الإرادة إرادة ؟

(١) ساقط من (ب)

(٢) في ب (لا يفتقر)

(٣) في ب (المرجح للوجود هو المرجح للعدم)

(٤) من أول (بالوجود دون العدم -) ساقط من (ب)



وهو غير مسموع ، كما لو قيل : لم كان الإنسان إنساناً ؟ والفرس فرساً ؟ ونحوه :

وهذا<sup>(١)</sup> مما وافق<sup>(٢)</sup> عليه الفلاسفة الإلهيون حيث قالوا : إن الأفلاك متحركة على الدوام ؛ لتحصيل ما لها من الأوضاع الممكنة لها ، على جهة التعاقب ، والتجدد ؛ طلباً للتشبه بمعشوقها ، مقتضية للحركات الدورية ، بإرادة قديمة للنفس الفلكية ، ويتوسط الحركات الدورية ، والاتصالات الكوكبية ؛ وجد في عالم الكون والفساد ، إمتزاجات ، واعتدالات ، وحوادث عرضيات ، ويتوسط هذه الإمتزاجات ، وتجدد قبول القابليات ؛ وجدت الأنفس الإنسانية ، والصور الجوهرية للعناصر والمركبات . لا بمعنى أنها الفاعلة لها ؛ بل الفاعل لها إنما هو العقل الفعال . الموجود مع جرم فلك القمر . وما لم يوجد منها . فليس لعدم الفاعل ؛ بل لعدم القابل . فإذا تحقق القابل والفاعل موجود ؛ لزم القول بوجودها .

قولهم : إن حاجة الممكن إلى المؤثر ؛ إما واجبة ، أو ممكنة ؟

قلنا : كونه محتاجاً ؛ لا معنى له ؛ إلا أنه لا يتم وجوده دون المؤثر ؛ وذلك لا يستدعي الإحتياج إلى مؤثر آخر ؛ ليلزم / التسلسل كما قيل .

فإن قيل : الحاجة نقيض لا حاجة ؛ ولا حاجة يجوز إتصاف المعدوم المستحيل (الوجود)<sup>(٣)</sup> بها ؛ فلا حاجة عدم ، والا كان الإثبات صفة للنفي السحش ؛ وهو محال . وإذا كان لا حاجة عندما ؛ فالحاجة ثبوت .

ولا جائز أن تكون واجبة ؛ وإلا لما كانت صفة مفترقة إلى الموصوف ؛ فلم يبق إلا أن تكون ممكنة .

وعند ذلك ؛ فإن اقتضت إلى المرجح<sup>(٤)</sup> ؛ لزم التسلسل ، وإن لم تقتصر ؛ فهو المطلوب .

وربما<sup>(٥)</sup> قيل في دفعه ؛ لو دل ما ذكرتموه على كون لا حاجة<sup>(٥)</sup> عندما ؛ فلا يخفى أن نقيض إمتناع ، لا إمتناع ، والعدم الممكن يصح وصفه بأنه غير ممتنع ؛ فلا إمتناع يجب

(١) في ب (فما وافق)

(٢) سابق من (١)

(٣) في ب (برجح)

(٤) في ب (فربما)

(٥) في ب (الحاجة)



أن يكون عدما حتى لا يكون العدم موصوفا بالثبوت ، وما يلزم من ذلك أن يكون امتناع المتناقض له ثبوتيا ؛ فإن الامتناع صفة للممتنع ، الذى ليس بشئى ، فلو كان الامتناع صفة ثبوتية ؛ لكان الثبوت صفة لما لا ثبوت له ؛ وهو عمتنع .

وهو قدح فى المديهيات ؛ فلا يقبل .

**والواجب أن يقال :**

قد بينا أن معنى حاجة الممكن إلى المؤثر ، أنه لا يتم وجوده دون المؤثر ، فنقيض الحاجة بهذا التفسير ، أنه يتم وجوده دون المؤثر .

وعلى هذا : فنقيض الحاجة ، لا يتصور أن يكون صفة للممتنع <sup>(١)</sup> ، ولا كان مما <sup>(٢)</sup> يتم وجوده ، دون المؤثر ، والممتنع غير موجود .

**وعلى هذا : فقد اندفعت الشبهة الخامسة أيضا .**

قولهم : لو احتاج الممكن فى ابتداء وجوده إلى المرجح <sup>(٣)</sup> ؛ لاحتاج فى حال بقائه ، عنه جوابان .

**الأول :** منع اللزوم ؛ فإنه لا يلزم من احتياج الممكن حال حدوثه إلى المرجح ؛ احتياجه حال بقائه ؛ إذ الباقي <sup>(٤)</sup> هو عين المرجح حالة الحدوث <sup>(٥)</sup> .

**الثانى :** أنه وإن احتاج حال بقائه إلى المرجح ؛ فلا <sup>(٦)</sup> يلزم <sup>(٧)</sup> منه تحصيل الحاصل ؛ فلأنه <sup>(٨)</sup> لا معنى لاحتياجه إلى المرجح حال بقائه ، إلا أنه لولا المرجح ؛ لما كان باقيا .

قولهم : يلزم من ذلك خروج الأثر عن حقيقته عند فرض عدم المؤثر مسلم .

ولكن لا نسلم كون ذلك محالا . كيف . وأنه لو امتنع خروج الأثر عن حقيقته عند عدم علته ؛ لامتنع انقلاب ما ليس موجودا موجودا ؛ وهو خلاف شاهد الحوادث .

(١) فى ب (الممتنع ولا كان لا يتم)

(٢) فى ب (مرجح)

(٣) فى ب (هو غير المرجح أولا)

(٤) فى ب (فإنه يلزم)

(٥) فى ب (فإنه)

قولهم : تأثير المؤثر في الأثر صفة زائدة على ذات المؤثر ، والأثر مسلم ؛ ولكن لا  
 ن / سلم أن التأثير صفة ثبوتية ، وما ذكره في بيانه ؛ فقد سبق إبطاله في جواب / الشبهة  
 الرابعة .

وربما أجيب عن هذه الشبهة بأنها جارية في إمتناع حدوث حادث ما في وقت  
 معين ؛ وهو غير ممتنع . وذلك أنه لو حدث حادث في وقت معين ؛ فحدوثه في ذلك  
 الوقت صفة زائدة على ذات الحادث ؛ لأن الحدوث في ذلك الوقت نسبة بين الذات  
 والحادث ، وذلك الوقت .

والنسبة بين الشيئين صفة زائدة عليها ، ولأننا نعقل ذات الحادث ، ونجهل كونه  
 حادثا في ذلك الوقت ، والمعلوم مغاير للمجهول . وإذا كان صفة زائدة ؛ فيجب أن تكون  
 صفة ثبوتية ؛ لأن نقيض الحدوث ، لا حدوث . ولا حدوث : صفة للمستحيل ؛ فيكون  
 عدما ؛ فالحدوث ثبوت . ولا بد وأن يكون حادثا في ذلك الوقت بحدوث آخر ؛ فالكلام<sup>(١)</sup>  
 في ذلك الحدوث الثاني كالكلام في الأول<sup>(٢)</sup> ؛ وهو تسلسل ممتنع .

وهو غير سديد ؛ إذ لقائل أن يقول : الحدوث وإن كان صفة ثبوتية زائدة ، وهو  
 حادث ؛ لكن بحدوث هو نفسه ، لا بحدوث زائد<sup>(٣)</sup> عليه ؛ فلا تسلسل .

قولهم : التأثير صفة للأثر ؛ فلا يكون التأثير متقدما عليه .

لا سلم أن التأثير صفة للأثر ؛ بل صفة للمؤثر ؛ فلا يمتنع أن يكون متقدما عليه ،  
 والتأثير وإن كان مضايفاً للأثر<sup>(٤)</sup> ، فلا يمتنع أن يكون متقدما عليه ؛ كما في التقدم  
 والتأخر ، وأتبعهما وإن تضايفا ؛ فالتقدم سابق على التأخر .

وإن سلمنا أن التأثير صفة للأثر ؛ فلا يلزم أن يكون التأثير متقدما على الأثر ؛ لغزوة  
 افتقاره إليه ؛ إذ المفتقر إليه ، أعم من المتقدم .

قولهم : المؤثر في الحادث ؛ إما قديم ، أو حادث .

قلنا : بل هو قديم .

(١) في ب (والكلام)

(٢) ساقط من (أ)

(٣) في ب (آخر هو زائد)

(٤) في أ (التأثير)

قولهم : إن تأثيره في الأثر صفة متجددة ، يعد أن لم تكن ، ويلزم من ذلك التسلسل ، أو الدور ؛ وليس كذلك ؛ فإنه وإن كان التأثير صفة متجددة ؛ فلا معنى له غير وجود الحادث بقدرة المؤثر في وقت حدوث الأثر ، وتجدد الإيجاد بالقدرة ، من مقتضيات القدرة القديمة ؛ فإن القدرة عبارة ؛ عما من شأنه تخصيص الحادث بالوجود ، دون العدم . لا ما يلزمه التخصيص ؛ فلا يلزم من ذلك وجود سبب آخر ، ومؤثر آخر ؛ فلا دور ، ولا تسلسل .

قولهم : إن المخير بين قدحين ، أو طريقين متساويين . قد يختار أحدهما من غير سبب مرجح .

قلنا : التساوي : إنما وقع في الفرض والمقصود ، وهو عندنا غير مفيد في / الترجيح ١/٤٩  
كما يأتي . والمرجح إنما هو القدرة المتعلقة بالإيجاد ، والإرادة المخصصة ؛ وهو موجود لا محالة . حتى أنه لو لم يكن قادراً على أخذ أحد القدحين ، أو سلوك أحد الطريقين ، ولا تعلقت إرادته بأحدهما ؛ فإن الترجيح يكون مستتبعاً .

قولهم : ما المانع أن تكون ذات الممكن أولى بالوجود من العدم ، لا على وجه ينتهي إلى حد الوجوب بالذات ؟

قلنا : لو كانت ذاته أولى بالوجود ، فإن لم تجوز مع ذلك عدمه ؛ فهو واجب لذاته ، <sup>السبب على الشيعة الثانية</sup> وليس ممكناً ؛ وهو خلاف الفرض .

وإن <sup>(١)</sup> جوز مع ذلك عدمه ؛ ففرض عدمه ؛ غير محال .

وعند فرض عدمه ، فإن كان العدم أولى بذاته : فالأوقات <sup>(٢)</sup> متشابهة ويلزم <sup>(٣)</sup> من ذلك أن يكون الوجود والعدم أولى بالممكن معاً ؛ وفيه جمع بين متقابلين ؛ وهو محال .  
وإن لم يكن العدم أولى به ؛ فلا بد له من علة خارجة ، وإلا كان الممكن قد ترجح من غير مرجح أصلاً ؛ وهو محال .

(١) في ب (وقد)

(٢) في ب (والأوقات)

(٣) في ب (يلزم)

فالمرجح للعدم عند ذلك : إما أن يكون مساويا في إقتضائه للعدم لما إقتضى الوجود ، أو راجحا ، أو مرجوحا .

لا جائز أن يقال بالأول : وإلا لامتنع [عليه] <sup>(١)</sup> الوجود والعدم ؛ إذ لا أولوية لأحدهما <sup>(٢)</sup> .

وإن كان الثاني ، أو الثالث ؛ فيلزم منه تعيين أثر الراجح ، وامتناع أثر المرجوح . وقد قبل بجواز كل واحد منهما .

وهذه المحالات : إنما لزم : من قرض أن الممكن أولى بالوجود من عدمه ؛ فهو <sup>(٣)</sup> ممتنع <sup>(٤)</sup> .

قولهم : لا تسلم أن المرجح للوجود وجودي ،

غير منطوق  
بشيء ثالث

فقد قيل في جوابه : إنه لا فرق بين عدم المؤثر ، وبين المؤثر العدمي .

وقد <sup>(٥)</sup> قيل أيضا : إن العدمي لا يتميز له في نفسه ؛ لأنه لو كان متميزا ؛ لكان ذاتا . وما ليس بمتميز ؛ فلا يمكن إسناد الأثر إليه ؛ وهما باطلان .

أما الأول : فالأن الخصم قد لا يسلم عدم الفرق بين عدم المؤثر ، والمؤثر العدمي ؛ ولهذا ؛ فإن عدم الشرط مؤثر في عدم المشروط . ولو عدم هذا المؤثر ؛ بأن عدم عدم الشرط ؛ لما لزم منه إنتفاء المشروط .

وأما الثاني : فإنما يلزم في العدم المطلق دون العدم المضاف .

والأقرب في ذلك أن يقال :

لو كان المؤثر في حدوث الممكنات <sup>(٦)</sup> عدما ؛ فهو إما قديم ، أو حادث .

فإن كان حادثا ؛ فالكلام فيه : كالكلام في الأول ؛ ويلزم منه التسلسل ، أو الدور / <sup>(٧)</sup> وهما مستبعدان ؛ كما سبق <sup>(٨)</sup> .

(١) ساقط من (ب)

(٢) ساقط من (ب)

(٣) قى ب (فيكون محالا)

(٤) قى ب (وقيل)

(٥) قى ب (الممكن)

(٦) انظر ل ٤٩ / ب

وإن كان قديماً : فيما أن يتوقف تأثيره في الوجود الحادث على تجدد أمر لم يكن ، أو لا يتوقف .

فإن كان الأول : فالتسلسل ، أو الدور لازم .

وإن كان الثاني : فيلزم من قدم المؤثر ؛ قدم الأثر ، ومن حدوث الأثر ؛ حدوث المؤثر ، وهو خلاف الغرض ، ولا<sup>(١)</sup> يلزم على هذا إذا كان<sup>(٢)</sup> المؤثر وجودياً ؛ لإمكان إتصافه بالقدرة ، والإرادة القديمة المؤثرة في تخصيص الحادث كما سبق ؛ بخلاف المؤثر<sup>(٣)</sup> العلمى .

قولهم : ما المانع من كون المؤثر غير الموصوف بالوجود ، ولا بالعدم ؟

قلنا : بطلان<sup>(٤)</sup> أمر لا موجود ، ولا معدوم ، سيأتى فى مسألة الأحوال<sup>(٥)</sup> .

قولهم : إن الإمكان مغلل بالماهية ، من حيث هى لا موجودة ، ولا معدومة ، إنما يلزم أن لو كان الإمكان صفة ثبوتية ، وليس كذلك ؛ فإنه لا معنى للإمكان غير سلب المحال من فرض الوجود والعدم ، ويتقدير أن يكون صفة ثبوتية ؛ فلا نسلم أن الماهية علة مؤثرة فيه ؛ بل قابلة ، والقابل غير المؤثر .

وإن سلمنا أنها مؤثرة فيه ؛ فما ذكرناه إنما يلزم أن لو كان الوجود زائداً على الماهية ، وليس كذلك ؛ بل الوجود هو نفس الماهية ، والماهية نفس الوجود ؛ كما يأتى فى مسألة المعدوم<sup>(٦)</sup> ، وهل هو شئ أم لا ؟

قولهم : الماهية من حيث هى موجودة يمتنع أن تكون ممكنة العدم ، وكذلك بالعكس .

قلنا : إذا فرضنا الماهية موجودة ، فمعنى كونها ممكنة العدم بأنه لو فرض العدم بدل الوجود ؛ لما كان ممتنعاً . وكذلك بالعكس ، والإمكان بهذا الاعتبار لا ينافيه الوجود ، ولا العدم .

(١) فى ب (ولا يلزم هذا على تقدير أنه يكون)

(٢) اسقط من ب .

(٣) فى ب (إبطال)

(٤) انظر الجزء الثانى ل ١١٤ / أ وما بعدها .

(٥) انظر ما سيأتى فى الجزء الثانى - الباب الثانى - الفصل الرابع ل ١٠٨ / ب وما بعدها .



قولهم : لا يلزم من كون كل واحد من العلل والمعلولات غير موجود في الأزل ، صحة الحكم بذلك على الجملة .

قلنا<sup>(١)</sup> : إذا كان كل واحد من الآحاد لا وجود له في الأزل - وهو بعض الجملة - فليس بعض من أبعاض الجملة يكون موجودا في الأزل ، وإذا لم يكن شيء من الأبعاض موجودا في الأزل ، فالجملة غير موجودة في الأزل ؛ فإنه لا وجود للجملة دون وجود أبعاضها .

الرد على الشبهة الخامسة

قولهم : لا نسلم وجود ما يسمى جملة في غير المتناهي .

قلنا : يسمى الجملة : هو ما وصفتوه بكونه غير متناه ، ولا شك أنه غير كل واحد من الآحاد ؛ إذ كل / واحد من الآحاد متناه ، والموصوف بما لا يتناهي : هو الأعداد المفروضة ؛ بحيث لا يخرج منها واحد .

الرد على الشبهة السادسة  
ن ١/٥٠

قولهم : لا نسلم أن مفهوم الجملة زائد على الآحاد المتعاقبة إلى غير النهاية .

قلنا : إن أردتم أن مفهوم الجملة هو نفس المفهوم من كل واحد من الآحاد ؛ فهو ظاهر الإحالة ، وإن أردتم به الهيئة الاجتماعية من آحاد الأعداد ؛ فلا خفاء بكونها<sup>(٢)</sup> زائدة على كل واحد من الآحاد<sup>(٣)</sup> ؛ وهو المطلوب .

الرد على الشبهة السابعة

قولهم : ما المانع من أن تكون الجملة مترجمة بأحادها الداخلة فيها كما قرروه ؟

قلنا : إما أن يقال بترجح الجملة بمجموع<sup>(٤)</sup> الآحاد الداخلة فيها ، أو بواحد منها . فإن<sup>(٥)</sup> كان بواحد منها<sup>(٦)</sup> ، فالمحال الذي ألزمناه خاقل .

الرد على الشبهة الثامنة

وإن كان بمجموع الآحاد ؛ فهو نفس الجملة المفروضة .

وفيه ترجح الشيء بنفسه ؛ وهو محال .

قولهم : لا نسلم أن واجب الوجود لذاته غير قابل للعدم .

(١) لم ي ب (للذا)

(٢) لم ي ب (لكونه زائدا على كل واحد من الأعداد) .

(٣) لم ي ب (مجموع)

(٤) ساقط من (ب)



قلنا : لو كان قابلا للعدم : فإما مع بقاء كونه واجب الوجود ، أو لا مع بقاء كونه <sup>فيه على</sup> <sup>نفسه</sup> <sup>لصاحبه</sup> واجبا .

فإن كان الأول : فهو محال ؛ إذ الواجب هو ما لو فرض معدوما ، عرض عنه المنحال لذاته .

وإن كان الثاني : فيلزم منه إنقلاب حقيقة الواجب لذاته جائزا ، أو ممتنعا ؛ وقلب الحقائق محال .

ولو جاز ذلك ؛ لما بقي الوثوق بالقضايا البديهية ؛ لحوار انقلاب حقائقها ، وعاقل ما لا يتردد في صحة القضايا البديهية ، ولا يتشكك .

قولهم : لا يخلو : إما أن يكون الواجب بذاته ممكنا ، أو غير ممكن .

قلنا : ممكن بالمعنى العام : أي أنه غير ممتنع الوجود ، وكونه ممكنا بالمعنى العام <sup>السود على</sup> <sup>النسبة العاشرة</sup> لا ينافي الوجوب بالذات ، كما لا ينافي الإمكان الخاص . وليس ممكنا بالمعنى الخاص ، وسلب الإمكان بالمعنى الخاص لا ينافي الوجوب بالذات أيضا <sup>(١)</sup> ، كما لا ينافي الامتناع . وإنما يمتنع كونه واجبا لذاته ، أن لو كان ممكنا بالمعنى الخاص ، أو غير ممكن بالمعنى العام .

وعلى هذا : فقد بان أنه لا بد من موجود ، هو <sup>(٢)</sup> واجب الوجود لذاته ، وأنه يجب أن يكون أزليا أبديا ، لا يتصور عليه العدم ، متقدما عليه ؛ ولا متأخرا عنه .

(١) مناقض من (ب)

(٢) في ب (وهو)

## المسألة الثانية

في حقيقة واجب الوجود ، وأنها مشاركة لباقي الحقائق  
في مسمى الحقيقة ، أو / مخالفة لها

٥١٤ ب

وقد اختلف في ذلك :

فذهب بعض المتكلمين<sup>(١)</sup> : إلى أن مسمى الحقيقة والذات ، مشترك بين ذات واجب الوجود ، وغيره من الذوات ، وإنما تتميز ذات واجب الوجود ، وحقيقته عن باقي الذوات ؛ بوصف يكون أخص وصف الإلهية ، ولا بد وأن يكون ثبوتيا ؛ فإن التمييز بين الذوات لا يحصل بالصفات السلبية : ككونه<sup>(٢)</sup> لا حذله ، ولا نهاية ، ولا جسم ، ولا عرض ، ونحوه .

لكن هل<sup>(٣)</sup> يجوز<sup>(٤)</sup> أن يكون ذلك الوصف مما يدرك ، أم لا ؟ اختلفوا فيه : وقد احنج صاحب هذا المذهب : على أن مسمى الحقيقة والذات مشترك بين جميع الذوات بحجتين :

الأولى : أنه يصح أن يقال الذوات : إما واجبة ، وإما<sup>(٥)</sup> ممكنة ، والذات<sup>(٦)</sup> هي مورد التقسيم<sup>(٧)</sup> ، ومورد التقسيم<sup>(٨)</sup> يجب أن يكون واحدا ؛ فسمى الذات واحدا .

الثانية : هو أن المفهوم من مسمى الذات ، لا يختلف باختلاف اعتقاد كون الذات واجبة ، أو ممكنة ، ولو كان مسمى الذات في الواجب والممكن مختلفا ؛ لاختلاف باختلاف هذه الاعتقادات .

قال : وإذا ثبت أن مسمى الذات واحد ، وأنه لا امتياز به بين الذوات ؛ فلا خفاء بأن المفهوم من واجب الوجود متميز عن المفهوم من ممكن الوجود ، وليس التمايز في مسمى الذات ؛ فتعين أن يكون بصفة زائدة على مسمى الذات ؛ لأن ما به الإفتراق غير ما به الإتفاق .

(١) انظر المواقف ص ٢٦٩ ، ٢٧٠

(٢) في ب (لكنه)

(٣) في ب (لا يجوز)

(٤) في ب (لو ممكنة والذوات)

(٥) في ب (القسمة ومورد القسمة)

قال : وإذا ثبت أنه لا يند من وصف زائد يكون به التمايز بين ذات واجب الوجود ، وذوات الممكنات ؛ فلا جائز أن يكون التمايز بصفات سلبية مختصة بكل واحدة من الذوات ، أو ببعض الذوات دون البعض .

أما الأول : فلأن ما سلب عن إحدى الذاتين ، إن كان مطلوباً عن الذات الأخرى ؛ فلا تمايز . وإن لم يكن مطلوباً عن الذات الأخرى ؛ فالذات الأخرى مختصة بوصف ثبوتى ، لا سلبى .

وأما الثانى : فلأن الذوات متعددة متكررة فإذا<sup>(١)</sup> اختص بعضها بالوصف الوجودى ، والبعض بسلبه . فأمّا أن يختص الواحد من الذوات<sup>(٢)</sup> بالثبوت ، والباقي بالسلب ، أو الواحد بالسلب ، والباقي بالثبوت .

وعلى كلا التقديرين ؛ فالتمايز ؛ وإن حصل بين ما اختص بالثبوت والسلب ؛  
فالتمايز بين الذوات المشتركة / فى الثبوت ، أو السلب ؛ ممتنع .

١/٥٧ د

وأيضاً : فإنه لو استغنت الذات ، عن حيث إنها ذات عن الصفة مع إتحادها ؛ لما وقع الفرق بين ذات السواد ، وبين<sup>(٣)</sup> ذات البياض ، والجوهر ، والعرض ، ونحوه .  
فإذن ما به التمايز وجودى .

ومن المتكلمين من قال : التمايز بالوصف الخاص ، إنما يكون عند الإشتراك بين<sup>(٤)</sup> الذوات فى معنى الذات والحقيقة<sup>(٥)</sup> ؛ وليس كذلك ؛ بل واجب الوجود مخالف بذاته وحقيقته لباقي الذوات ، ولا مشاركة بينه وبينها فى غير التسمية . محتجاً على ذلك بأنه : لو كان معنى الذات متحداً ؛ لوجب الإشتراك بين واجب الوجود ، وممكن الوجود فيما هو ثابت بالذات لكل واحد منهما ؛ لأنه متى ثبت إقتضاء الذات لحكم لذاتها كان ذلك ثابتاً لها مهما كانت ثابتة ، ويلزم من ذلك أن تكون ذات الممكن واجبة لذاتها ؛ ضرورة ثبوت ذلك لها فى واجب الوجود ، وأن تكون ذات واجب الوجود ممكنة لذاتها ؛ ضرورة ثبوت ذلك فى ممكن الوجود ؛ وكل ذلك محال .

(١) فى ب (فإن)

(٢) ساقط من ب

(٣) ساقط من ب

(٤) فى ب (فى معنى الذات بين الذوات)

فإن قيل : اختصاص واجب الوجود ، وممكن الوجود بما إختص به من الوجوب والإمكان ليس لمسمى الذات المشتركة ؛ بل لما به تعيين كل واحد منهما ، وما به التعيين مختلف .

أقلنا<sup>(١)</sup> : فالكلام في اختصاص كل واحدة من الذاتين بتعيينها مع إتحاد مسمى الذات : كالكلام في الأول ؛ وهو تسلسل ممتنع .

قال : وعلى هذا : فعمود القسمة إلى الواجب ، والممكن ؛ ليس مسمى الذات ؛ بل اسم الذات . والقول بأن مسمى الذات ، لا يختلف باختلاف الاعتقادات من معنى الجوهر ، والعرض ، والواجب ، والممكن ؛ غير مسلم ؛ بل الذي لا يختلف ؛ إنما هو الاسم ، دون المسمى .

وإن سلمنا أن مسمى الذات واحد ؛ ولكن لا نسلم أن التمايز لا بد وأن يكون يوصف ثبوتى ؛ بل جاز أن تكون ذات واجب الوجود متميزة عن غيرها من الذوات بسلب ما وجب لغيرها عنها ، وتمايز باقى الذوات بصفات وجودية كل واحد منها مختص بصفة وجودية لا وجود لها فى باقى الذوات الأخرى .

والقول بأنه لو استغنت الذات عن الصفة مع إتحادها ؛ لما وقع الفرق بين الذوات المختلفة .

قلنا : عدم استغناء الذات عن الصفة المميزة ، لا يوجب كون الصفة المميزة د / هـ ب وجودية ؛ / فإن ما يقع به التمييز<sup>(٢)</sup> بين الذوات عن الصفات<sup>(٣)</sup> أعم من كونها وجودية ؛ فلا يلزم من عدم الفرق عند فرض عدم الاختلاف بالصفة ؛ عدم الفرق مع فرض الاختلاف بالسلب ، والإيجاب .

(١) مناقض من (١)

(٢) فى بية (التمييز من الذوات ومن الصفات)

### المسألة الثالثة

في أن وجود واجب الوجود ، هل هو نفس ذاته

أو<sup>(١)</sup> هو زائد على ذاته<sup>(٢)</sup> ؟

ذهب الأشاعرة ، والفلاسفة ، وبعض المعتزلة : إلى أن وجود واجب الوجود لا يزيد على ذاته ؛ بل ذاته وجوده ، ووجوده ذاته .

وخالفهم في ذلك طائفة من المتكلمين .

أما<sup>(٣)</sup> حجة من قال بأن وجوده لا يزيد على ذاته : أنه لو كان وجوده زائداً على ذاته لم يخل : إما أن يكون واجباً ، أو ممكناً . لا جائز أن يكون واجباً ؛ لأنه مفتقر إلى الذات ضرورة كونه صفة لها ، ولا شيء من المفتقر إلى غيره يكون واجباً ؛ فإذاً وجوده لو كان زائداً على ذاته : لما كان واجباً ؛ فلم يبق إلا أن يكون ممكناً .

وإذا كان ممكناً : فلا بد له من مؤثر كما سبق<sup>(٤)</sup> .

والمؤثر فيه : إما الذات ، أو خارج عنها .

فإن كان الأول : فهو مستنع لوجهين :

الأول : أن الذات بسيطة لا تركيب فيها ، وهي قابلة للوجود ؛ فلو كانت مؤثرة ؛ لكانت قابلة ، وفاعلة ، فلها قوتان : قوة القبول ، وقوة الفعل . والبسيط الواحد ليس له قوتان مختلفتان ؛ فإن الكلام في قبوله للقوتين المختلفتين : كالكلام في الأول ؛ وهو تسلسل مستنع .

الثاني : أنها لو كانت مؤثرة في الوجود ؛ فالمؤثر في الوجود ، لا بد وأن يكون موجوداً على ما تقدم ؛ فإذاً تأثير الماهية في وجودها مفتقر إلى وجودها ؛ فالوجود مفتقر إلى نفسه ؛ وهو محال ؛ كما سبق .

(١) في ب (أو زائد عليها)

(٢) نقل ابن تيمية قول الأمدي مختصراً من أول قوله : «أما حجة من قال . . . إلى قوله : وقد تحقق ذلك بالافتقار إلى الذات القابلة» في كتابه (درء تعارض العقل والنقل ٤ / ٢٣٧ - ٢٣٩) ثم علق عليه وناقشه .

(٣) انظر أ ٤١ / ب .



وإن كان الثاني : وهو أن يكون المؤثر في الوجود غير ماهية واجب الوجود ، فوجود واجب الوجود ، مستفاد له من غيره ، وكل ما استفاد وجوده من غيره ؛ فليس واجبا لذاته .

وهذه المحالات : إنما لزم من كون وجوده زائدا على ذاته ؛ فلا يكون زائدا .

وهذه الحجة ضعيفة ؛ إذ لقائل أن يقول : ما المانع من كون الوجود الزائد على الماهية واجبا لنفسه ؟

قولكم : لأنه مفتقر إلى الماهية ، والمفتقر إلى غيره ، لا يكون واجبا لنفسه<sup>(١)</sup> . لا نسلم أن الواجب لنفسه ؛ لا يكون مفتقرا إلى غيره ؛ بل الواجب لنفسه : هو الذي لا يكون مفتقرا إلى مؤثر فاعل ، ولا يمتنع أن يكون موجبا لنفسه .

وإن كان مفتقرا إلى القابل / ؛ فإن الفاعل الموجب بالذات ؛ لا يمتنع توقف تأثيره على القابل . وسواء كان اقتضاؤه بالذات لنفسه ، أو لما هو خارج عنه . وهذا كما يقوله الفيلسوف في العقل الفعال ؛ فإنه موجب بذاته للصور الجوهرية ، والأنفس الإنسانية ، وإن كان ما اقتضاه لذاته متوقفا على وجود الهيولى القابلة .

وإن سلمنا أنه لا بد وأن يكون ممكنا ؛ ولكن لا نسلم أن حقيقة الممكن هو المفتقر إلى المؤثر ؛ بل الممكن هو المفتقر إلى الغير . والافتقار إلى الغير ؛ أعم من الافتقار إلى المؤثر . وقد تحقق ذلك بالافتقار إلى الذات القابلة<sup>(٢)</sup> .

سلمنا أنه لا بد من مؤثر ؛ فلم قلتم بامتناع كون الذات هي المؤثرة ؟

قولكم : إنها قابلة ، وفاعلة ؛ مسلم ؛ ولكن لم قلتم بامتناع ذلك في البسيط الواحد ؟ فإن القبول ، والفعل غير<sup>(٣)</sup> خارج عن<sup>(٤)</sup> النسب والإضافات ، ولا مانع من إتصاف البسيط الواحد بنسب مختلفة ؛ كإتصاف الوحدة التي هي مبدأ العدد ؛ بأنها نصف الإثنين ، وثلاث الثلاثة<sup>(٥)</sup> . وأربع الأربعة<sup>(٦)</sup> ، وهلم جرا .

(١) في ب (لثاني)

(٢) إلى هنا انتهى ما نقله ابن تيمية في كتابه (درء تعارض العقل والنقل ١ / ٢٢٧ - ٢٢٩) لم يعلق عليه ولا تشبه .

(٣) في ب (من خارج غير)

(٤) ماقط من (أ)



### والذي يخص الفيلسوف أن يقال :

ما المانع من أن تكون القابلية والفاعلية باعتبار صفات لا توجب التعدد والتكثر في ذات البسيط الواحد ، ولا توجب التسلسل ؟ كما قلتم في صدور الكثرة عن المعلول الأول لذات واجب الوجود . فإنكم قلتم : الصادر عنه : عقل ، ونفس ، وجرم : هو جرم الفلك الأقصى ؛ وذلك باعتبارات متعددة ؛ لضرورة أن الواحد - عندكم - لا يصدر عنه إلا واحد<sup>(١)</sup> .

فإن كانت هذه الإعتبارات صفات وجودية ، وأمورا حقيقية ؛ فقد ناقضتم مذهبكم في قولكم : الواحد<sup>(٢)</sup> لا يصدر عنه إلا واحد<sup>(٣)</sup> .

وإن لم تكن هذه الإعتبارات صفات وجودية ، ولا موجبة للتكثر ، ولا<sup>(٤)</sup> التسلسل<sup>(٥)</sup> ؛ فما المانع من كون الذات الواحدة قابلة ، وفاعلة بمثل هذه الإعتبارات ؟

وأما الوجه الثاني : في بيان إمتناع كون الذات مؤثرة ؛ فلا<sup>(٦)</sup> مخرج<sup>(٧)</sup> عنه ، والا لجأز إسناد الأمور الحادثة إلى ما ليس بموجود ، ولا معدوم ، وبطل القول بوجوب واجب الوجود .

وإنما الطريق في الرد على هذه الحجة بالاعتصار على هذه الإشكالات السابقة .

فإن قيل : فكما يمتنع تأثير الذات في الوجود ؛ لما فيه من إفتقار الوجود إلى الوجود ، فيمتنع أن تكون / الذات قابلة للوجود ؛ لأن القابل للوجود ، لا بد وأن يكون له / موجود ؛ وفيه إفتقار الوجود إلى الوجود .

قلنا : لا تسلم أنه يلزم من ضرورة كون الفاعل للوجود موجودا ، أن يكون القابل للوجود موجودا ؛ بل شرطه أن يكون ثابتا ، والثابت أعم من الموجود .

وأما القائلون بأن الوجود زائد على ذاته ؛ فقد احتجوا بحجج :

الأولى : قالوا : لا يخفاء بصحة قول القائل : ذات واجب الوجود موجودة .

(١) في ب (الواحد) .

(٢) في ب (إن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد) .

(٣) في ب (والتسلسل) .

(٤) في ب (فلا مخرج) .

وهو حكم تصديقي يستدعي محكوما عليه ، ومحكوما به ، فلو كانت ذاته وجوده ؛ كان حاصل القضية ذاته ، ذاته ، أو<sup>(١)</sup> وجوده ، وجوده ؛ وهو هذر من الكلام .

الثانية : أنه قد يعقل وجود واجب الوجود ، من يجهل حقيقته ، والمعلوم يجب أن يكون مغايرا للمجهول<sup>(٢)</sup> .

الثالثة : أن مفهوم الوجود واحد مشترك بين جميع الموجودات على السوية ، كما سيأتى فى المسألة الرابعة<sup>(٣)</sup> . والمفهوم من الذات مختلف كما سبق<sup>(٤)</sup> . وعند ذلك : فيجب أن يكون زائدا على الذات لثلاثة أوجه :

الأول : أن ما به الاختلاف يجب أن يكون غير ما به الاتفاق .

الثانى : أنه إذا كان الوجود هو نفس الماهية ، والوجود مشترك ؛ فليس القول بأن (وجود<sup>(٥)</sup>) واجب الوجود علة لوجود<sup>(٦)</sup> غيره ، أولى من العكس .

الثالث : أنه إذا كان مسمى الوجود واحدا ، فلو كان هو نفس الذات ؛ لكان مسمى الذات واحدا ، ويلزم من ذلك أن كل ما كان ثابتا لبعض الموجودات بمقتضى ذاته أن يكون ثابتا للآخر ضرورة الاتحاد فى المقتضى ، ويلزم من ذلك أن يكون واجب الوجود ممكنا لذاته ضرورة الاتحاد فى المقتضى ، ويلزم من ذلك أن يكون واجب الوجود ممكنا لذاته ضرورة أن غيره من الموجودات ممكنا لذاته ، وأن يكون غيره واجبا لذاته ضرورة مشاركته لواجب الوجود فى المقتضى لوجوب الوجود ؛ فيه ما يوجب جعل الواجب ممكنا ، والممكن واجبا ؛ وهو قلب للحقيقة ؛ فيمتنع .

وهذه الحجج أيضا بعيدة عن التحصيل ؛ بل أبعد مما تقدم .

أما الحجة الأولى : فلنقاتل أن يقول : الحمل ، والوضع ، والمحكوم به ، والمحكوم عليه ؛ ليس فى المعنى ؛ بل فى اللفظ . وعند اختلاف اللفظ لا يكون هذرا ؛ بل هو كقول

(١) فى ب (و)

(٢) فى ب (الماليس معلوم)

(٣) انظر ل ٥٣ / ١

(٤) انظر ل ٥١ / ١

(٥) سابق من (أ)

(٦) فى ب (وجود)

القائل : الإنسان بشر ، وكذا في جميع الألفاظ المترادفة ؛ فإنه قد يقصد به بيان أن  
مذلول أحد اللفظتين : هو مذلول / الآخر بخلاف ما إذا اتحد اللفظ .

١/ ٥٣

وأما الحجة الثانية : فمبنية على أن الوجود زائد على الحقيقة ، وإلا فمع القول  
بأن الوجود هو نفس الحقيقة يمتنع تسليم العلم بالوجود مع الجهل بالحقيقة .

وأما الحجة الثالثة : فمبنية على أن المفهوم<sup>(١)</sup> من<sup>(٢)</sup> الوجود واحد مشترك بين  
واجب الوجود ، وممكن الوجود ، وسيأتي إبطاله في المسألة التي<sup>(٣)</sup> بعدها إن شاء  
الله<sup>(٤)</sup> .

فهذه هي عمدة الفريقين : وإن كانت حجة المذهب الأول أشبه . وعسى أن يكون  
عند غيري تحقيق أحد الطرفين .

(١) صائفة من (ب)

(٢) من (ب) (الرابعة)

### المسألة الرابعة<sup>(١)</sup>

في أن وجود واجب الوجود مشارك لوجود [سائر]<sup>(٢)</sup>  
الممكنات في المعنى ، أم لا ؟

وقد اختلف في ذلك :

فذهب<sup>(٣)</sup> الأشعري ، وأبى الحسين البصري<sup>(٤)</sup> : أنه غير مشارك لباقي  
الوجودات في معناه ، وإنما هو مشارك لها في الاسم  
وذهب الحذاق من الفلاسفة ، وبعض المتكلمين : إلى أن مفهوم الوجود في  
الكل واحد .

وقد احتج من قال بالاختلاف : بأن وجود واجب الوجود نفس ذاته ، وذاته مخالفة  
لباقى الدوات على ما تقدم<sup>(٥)</sup> من برهان كل واحدة من المقدمتين ؛ فمسمى الوجود  
يكون مختلفا ؛ وقد عرف ما فيه .

وأما حجة القائلين باتحاد مسمى واجب الوجود ، وبين واجب الوجود وغيره ؛ فمن  
أربعة أوجه :

الأول : هو أنه يصح تقسيم الوجود : إلى الواجب ، والممكن ، والقديم ، والحادث ؛  
فالوجود مورد القسمة ، وكل ما يكون مورد القسمة ، يجب أن يكون واحدا ؛ فالوجود  
واحد .

الثاني : هو أنا إذا اعتقدنا شيئا موجودا ؛ فاعتقاد كونه موجودا ، لا يختلف باختلاف  
الإعتقادات بكونه واجبا ، أو ممكنا ، أو لا ، أو بكونه جوهرًا ، أو عرضًا ، أو سوادًا ، أو

(١) انظر المواقف ص ٤٨ .

(٢) سابق من (١)

(٣) في ب (فذهب)

(٤) أبو الحسين البصري : محمد بن علي الطيب ، البصري ، المعتزلي (أبو الحسين) متكلم ، أصولي كان من أتباع  
المعتزلة المشهورين ، ولد في البصرة ، وسكن بغداد وتوفي بها سنة ٤٣٦ هـ . من أهم مؤلفاته : المعتمد في أصول  
الفقه الذي اعتمد عليه معظم من أتى بعده ، وكان من أشهر تلاميذ القاضي عبد الجبار صاحب المعنى (وليات  
الأعيان ترجمة رقم ٥٨١ ، وتاريخ بغداد ٣ / ١٠٠ ، ومعجم المؤلفين ١٨ / ٢٠)

(٥) انظر ل ٥١ / أ وما معنا .

بياضاً ، إلى غير ذلك . ولو لم يكن المفهوم من الوجود فى الكل واحداً ؛ لاختلف باختلاف الحقائق .

الثالث : أنا إذا قلنا : هذا الوجود خاص ، كان هذا الحكم تصديقاً حقاً . والتصديق يستدعى مطابقة التصور ، وأحد التصورين الوجود مطلقاً . والآخر الخاص ؛ فالتصور للوجود المطلق ، سابق على التصور للوجود الخاص ، ولا معنى للوجود المطلق ؛ إلا ما كان صالحاً لإشتراك كثير من الموجودات فيه ؛ فيكون مسمى الوجود من حيث هو وجود متحداً .

الرابع : هو أن قول القائل : مسمى الوجود غير مشترك فيه من<sup>(١)</sup> الماهيات / إما أن لا ٥٣ / ب يكون المراد به : الوجود المطلق ، أو الخاص . فإن أراد به الوجود الخاص ؛ فلا نزاع فيه ، ولا<sup>(٢)</sup> حاجة إلى نفي ما وقع الاتفاق عليه . وإن أراد به الوجود المطلق ؛ فالحكم على الوجود المطلق بأنه لا يقع الإشتراك فيه ؛ إقرار بالوجود المطلق ؛ لأن التصديق مسبوق بالتصور ؛ فيكون القول متناقضاً ؛ إذ الوجود المطلق هو الصالح للإشتراك فيه ؛ فالتقول بأنه لا<sup>(٣)</sup> إشتراك<sup>(٤)</sup> فيه يكون متناقضاً :

وفى هذه الحجج نظر<sup>(٥)</sup> أيضاً<sup>(٦)</sup> .

أما الحجة الأولى ، والثانية ؛ فقد سبق الكلام عليهما فى مسألة أن مسمى الذات واحد ، أم لا ؟<sup>(٧)</sup> .

وأما الحجة الثالثة ؛ فمتدفعه ؛ إذ لقائل أن يقول : الحاصل من قولنا : هذا الوجود خاص ؛ أنه مخالف بذاته لباقي الموجودات ؛ وذلك لا يستدعى كونه مطلقاً .

وأما الحجة الرابعة ؛ فالمراد من قولنا مسمى الوجود ليس مشتركاً فيه بين الذات : أى أنه ليس لاسم الوجود مسمى مشتركاً<sup>(٨)</sup> فيه من الذات<sup>(٩)</sup> ، وليس حكماً بعدم الإشتراك على مسمى متحقق ، لا مطلقاً ، ولا خاصاً ؛ ولا يخفى الفرق بين الاعتبارين .

(١) فى ب (بين)

(٢) فى ب (ولا حاجة فيه)

(٣) فى ب (الإشتراك)

(٤) فى ب (أيضاً نظر)

(٥) انظر ل ٥١ / ب وما بعده

(٦) فى ب (مشترك بين الذات)

وعاية ما يلزم من ذلك التأويل بحمل اللفظ على ما ليس ظاهراً فيه ؛ وهو غير بعيد .  
والأقرب من المذهبين إنما هو الأول ؛ لما تقدم<sup>(١)</sup> .

(١) هو مذهب الأشعري ، وأبي الحسين البصري انظر ل ٥٢ / أ .



## النوع الثاني

في الصفات النفسانية لذات واجب الوجود

ويشتمل على إحدى عشرة مسألة :

الأولى<sup>(١)</sup> : في إثبات الصفات النفسانية على وجه عام .

الثانية : في إثبات صفة القدرة .

الثالثة : في إثبات صفة الإرادة .

الرابعة : في إثبات صفة العلم .

الخامسة : في إثبات صفة الكلام .

السادسة : في إثبات الإدراكات .

السابعة : في إثبات صفة الحياة .

الثامنة : في أنه هل له صفة زائدة على هذه الصفات ؟

التاسعة : في أن الصفة هل هي نفس<sup>(٢)</sup> الوصف ، أو غيره ؟

العاشرة : في أن الصفة هل هي نفس الموصوف ، أو غيره ؟ أو لا هي هو : ولا هي

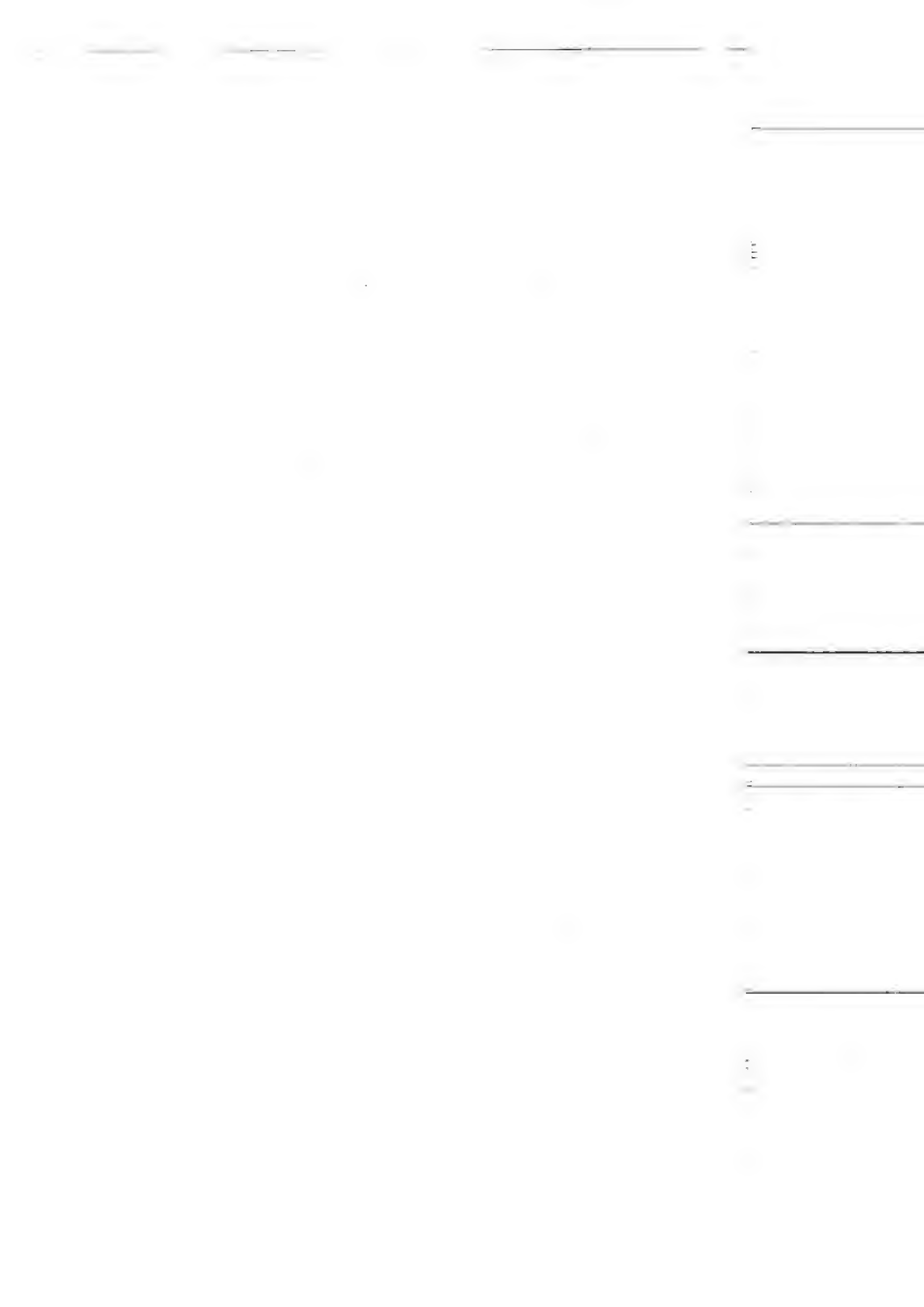
غيره ؟<sup>(٣)</sup> وأن الصفة هل توصف ، أم لا<sup>(٤)</sup> ؟

الحادية عشرة : في تعلق هذه الصفات بمتعلقاتها ، وأنه وجودي : أو لا ؟

(١) يترقيم في (ب) بالحروف الأبجدية . وفي (أ) ورثت سلسلة المتابعة الأولى ، والثاني الخ .

(٢) في ب (عين) .

(٣) من أول (وأن الصفة .) ساقط من (أ) .



## المسألة الأولى

### فى إثبات الصفات النفسانية على وجه عام

مذهب أهل الحق من الأشاعرة : أن الواجب بذاته قادر بقدرته ، مرید بإرادته ، عالم بعلمه ، متكلم بكلامه ، سميع بسمع ، بصير ببصر ، حي بحياة ، وهذه كلها صفات وجودية ، أزلية ، زائدة على / ذات واجب الوجود .

ج ٥١ / ١

وذهبت الفلاسفة ، والشيعة<sup>(١)</sup> : إلى نفيها .

ثم اختلفت الشيعة :

فمنهم<sup>(٢)</sup> : من لم يطلق عليها شيئاً من الأسماء الحسنى .

ومنهم<sup>(٣)</sup> : من لم يجوز خلوه عنها .

وأما المعتزلة<sup>(٤)</sup> : فلم تفصيل مذهب فى الصفات يأبى شرحه فى كل مسألة على التفصيل .

وتحس الآن بتدنى معتمد المعطلة<sup>(٥)</sup> ، والتنبه على وجه قباذه ، ثم نذكر ما هو معتمد أهل الحق فى ذلك فنقول :

(١) الشيعة : من الفرق الإسلامية ، وهم الذين شايعوا علياً - رضى الله عنه على الخصوصين : وقالوا بإمامته وخلافته نصاً ووصية ، إما جلياً ، وإما خفياً . واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده ، وأن خرجت فظلم ويكون من غيره ، أو يتقى من بعده ( الملل والنحل ١٤٦ ) .

ويلاحظ أن المقصود بالشيعة هنا الغلاة منهم : كالباطنية ، والمتأخرين الذين خلطوا التشيع بالاعتزال . أما القدماء فأكثرهم مثبتة بل منهم من غلا وترع إلى التحميم . كما صرح بذلك فى الجزء الثانى ٢٥٦ / ٢ . وانظر فى ذلك مقالات الإسلاميين ١٠٥ / ١ .

(٢) هم الإسماعيلية من الباطنية .

(٣) المقصود بهم متأخرو الشيعة ممن خلطوا الاعتزال بالتشيع .

(٤) انظر شرح الأصول الخمسة ١٨٢ - ١٨٤ والمغنى ٢٤١ / ٤ - ٢٤٦ والمحيط بالكليات ١٠٤ . كلها للنفايسى عبد الحى .

(٥) الذين بلغوا فى نفي الصفات حتى عقلوا الله عن العقدة . ونمروهم من البحث وقدموا عن مصطلح التعطيل والمعطلة انظر : نهاية الأقدار للشهرستانى . القاعدة الخامسة فى إبطال نفي التعطيل وبيان وجوه التعطيل ص ١٢٣ - ١٢٠ .

قالت النفاء<sup>(١)</sup> : لو قدر له صفات وجودية ، زائدة على ذاته : فإما أن تكون كلها واجبة ، أو ممكنة ، أو البعض واجبا ، والبعض ممكنا .

لا جائز أن يقال بالأول : إذ هي مفتقرة إلى الذات ، ضرورة كونها صفات الذات ، والمفتقر إلى غيره ، لا يكون واجبا لذاته .

ولا جائز أن يقال بالثاني : وإلا لافتقرت إلى علة موجبة لها ، والعلة الموجبة لها : إما الذات ، أو غيرها . لا يمكن أن يكون الموجب لها الذات : إذ الذات قابلة لها ، والقابل لا يكون هو الفاعل من جهة كونه قابلا ، وإن كان من جهتين ، فالجهات لا بد وأن تكون وجودية : فإن نقيض الجهة ، لاجبة ، ولا جهة عدم ؛ فالجهة وجود ، والكلام في تلك الجهات : كالكلام في الأول ؛ ويلزم منه التسلسل ، أو الدور الممتنع ؛ وهما ممتنعان .

وإن كان الموجب لها غير الذات : فواجب الوجود مفتقر إلى غيره في إفادة كمالاته له ، ويلزم أن يكون مشروطا بالنظر إلى ذلك الغير ، وهو ممتنع .

ثم ذلك الغير : إما أن يكون قديما ، أم محققا .

لا جائز أن يكون قديما ؛ إذ لا قديم عندكم سوى<sup>(٢)</sup> واجب الوجود ، وصفاته .

وإن كان حادثا : فصفات واجب الوجود تكون حادثة ، ضرورة حدوث المحادث لها ؛ وهو غير قابل لخلول الحوادث في ذاته ؛ كما يأتي بعد<sup>(٣)</sup> .

وإن كان الثالث : وهو أن يكون البعض منها واجبا ، والبعض ممكنا : فيبطلان كل واحد منهما ؛ بما به بطلان القسمين الأولين ؛ فإذاً واجب الوجود ؛ واجب من جميع جهاته ، وليس له صفات وجودية زائدة على ذاته ، ولا ما يوجب فيه تعددا ، ولا كثرة . وما يوصف به واجب الوجود فلا يخرج عن أن يكون من أسماء الذات : كقولنا : إنه ذات ، ووجود<sup>(٤)</sup> ، وماهية ، وشئ ، ومعنى ، وتجوهر<sup>(٥)</sup> .

(١) يتصل بهم جميع النفاء من فلاسفة ، وشيعة ، ومعتزلة . لم ذكر في الصفحة الثانية لما يخص المعتزلة ، والشيعة .

(٢) في ب (غير) .

(٣) حافظ من ب . النظر ١٤٧ / ١ .

(٤) في ب (ووجود وماهية وشئ ومعنى) .

أو من الصفات السلبية : كقولنا : إنه واجب : أى لا يفتقر إلى غيره فى <sup>(١)</sup> وجوده ، ونحوه .

أو الإضافية <sup>(٢)</sup> : كقولنا : إنه <sup>(٣)</sup> جواد ، وعلة ، ومبدأ ، وخالق ، ومبدع / ونحوه . ل ٥٤ / ب  
وأما ما <sup>(٤)</sup> يخص المعتزلة <sup>(٥)</sup> ، والشيعة : فإنهم قالوا :

لو كان له صفات وجودية زائدة على ذاته : لم يخل : إما أن تكون هى هو ، أو هى <sup>(٦)</sup> غيره .

فإن كانت هى هو : فلا صفة له زائدة عليه .

وإن كانت غيره ، فإما قديمة ، أو حادثة .

فإن كانت قديمة : فالقدم أحص وصف الإلهية : وذلك يفحص إلى القول بتعدد  
الآلهة : وهو مستنع : كما <sup>(٧)</sup> يأتي .

وإن كانت حادثة : فيلزم أن يكون واجب الوجود محلا للحوادث : وهو مستنع :  
كما <sup>(٨)</sup> يأتي .

وأىضا : فإنه لو قام به صفات وجودية : لكانت مشتقرة إلى الذات فى وجودها ،  
وذلك يؤدى إلى إثبات خصائص الأعراض لصفات واجب الوجود : وهو محال .

وأىضا : فإن الله - تعالى - كفر النصارى بإثباتهم الأقانيم الثلاثة ، وهى : الذات ،  
والعلم ، والحياة . فمن أثبت له ذلك ، وزيادة : كان أولى بالنكفير .

والجواب :

أما الشبهة الأولى : فقد سبق الجواب عنها ، فى مسألة أن وجود واجب الوجود ،  
هل هو زائد على ذاته ، أم لا <sup>(٩)</sup> ؟

(١) فى ( فى وجوده لو إضافته ) .

(٢) حى أ ( لانه ) .

(٣) فى ب ( ما يخص بالمعتزلة ) .

(٤) فى ب ( من ) .

(٥) انظر ما سبقت ل ١٦٧ / ب وما بعدها .

(٦) انظر ما سبقت ل ١٤٦ / أ وما بعدها .

(٧) انظر ل ٥١ / ب وما بعدها .

وما قيل من أن القدم أخص وصف الإله تعالى ، فإن أريد به أنه خاص بالله<sup>(١)</sup> تعالى<sup>(٢)</sup> على وجه لا يشاركه فيه غيره من الموجودات الخارجة عن مسماه ؛ فمسلّم ؛ ولكن ليس في ذلك ما<sup>(٣)</sup> يدل على<sup>(٤)</sup> نفي القدم عن صفاته .

وإن أريد به أنه غير متصور أن يعم شيئين على وجه يدخل فيه ذات واجب الوجود ، وصفاته ؛ فهو المضادة على المطلوب .

ثم هو لازم للخصم<sup>(٥)</sup> ، إن كان ممن يعتقد كون المعدوم شيئاً ، وذاتاً ثابتة في القدم في حالة العدم ؛ على ما لا يخفى .

وقد أجاب بعض الأصحاب<sup>(٦)</sup> عن هذه الشبهة : بأن قال :

لو كان القدم أخص وصف الإلهية ؛ فمفهومة لا محالة يزيد على مفهوم كونه موجوداً .

وعند ذلك فالوجود ؛ إما أن يكون أعم من القدم ، أو أخص منه .

فإن كان أعم ؛ فقد تركبت ذات الإله تعالى من وصفين ؛ أعم ، وأخص .

وإن كان أخص ؛ فيلزم أن يكون كل موجود إلهاً ؛ وينقلب الإلزام .

وهو غير صواب ؛ لجواز أن لا يكون أعم ولا أخص ، بناء على أن معنى الوجود مختلف ؛ وإن اتحد اسم<sup>(٧)</sup> الوجود<sup>(٨)</sup> ؛ كما سبق .

ولا يلزم من تعدد مفهوم اسم الوجود والقدم ، التكرر في اسم مدلول اسم الإله -

تعالى - إلا أن يكون المفهوم من القدم معنى وجودياً ، وأمر حقيقياً ؛ وليس كذلك ؛ بل

حاصله يرجع<sup>(٩)</sup> إلى سلب الأولية لا غير . وهذا/ بخلاف الصفات الوجودية التي سلبت عنها الأولية .

وأما القول بأن قيام الصفات<sup>(١٠)</sup> بذاته ؛ يفضي إلى ثبوت خصائص الأعراض

لها ؛ فإنما يستقيم ، أن لو ثبت أن خاصية العرض قيامه بالمحل مطلقاً ؛ وليس كذلك ؛

(١) في ب (به) .

(٢) في ب (ما يوجب) .

(٣) في ب (على الخصم) .

(٤) لعله الشهرستاني انظر نهاية الأقدام في ١٨٩٨ ، ١٨٩٩ ، ٢١٢ ، ٢١٤ .

(٥) في ب (الاسم) .

(٦) في ب (راجع) .

(٧) في ب (الصفة) .



بل خاصية العرض ، وجوده فى الحيز تبعاً لمحلّه فيه ؛ وهو غير متصور فى صفات الإله - تعالى - أو نقول : إن خاصية العرض : قيامه بالمحل مع حدوثه ، وتجده ؛ وهو أيضاً غير متصور فى صفات الله - تعالى - .

وأما تكفير النصارى : فلم يكن بإثباتهم العلم ، والحياة ؛ بل بإثباتهم إلهه ثلاثة على ما قال الله تعالى : ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثُ ثَلَاثَةٍ﴾ (١) .  
هذا ما اعتمد عليه النفاة .

وأما أهل الإثبات (٢) :

فقد سلك بعضهم فى الإثبات مسلكاً ضعيفاً : وهو أنهم تعرضوا لإثبات أحكام الصفات أولاً . ثم توصلوا منها إلى إثبات العلم بالصفات ثانياً .

فقالوا : العالم - لا محالة - على غاية من الحكمة ، والإنقان ، وهو - مع ذلك - جائز وجوده ، وجائز عدمه ؛ كما سيأتى .

وهو عسند فى التخصيص ، والإيجاد إلى واجب الوجود ؛ كما (٣) سيأتى أيضاً (٤) .

فيجب أن يكون قادراً عليه ، مريداً له ، عالماً به ، كما وقع به الاستقراء فى الشاهد ؛ فإن من لم يكن قادراً ، لا يصح صدور شئ عنه . ومن لم يكن مريداً ؛ لم يكن تخصيص بعض الجائزات عنه دون البعض أولى من العكس ؛ إذ نسبتها إليه نسبة واحدة . ومن لم يكن عالماً بالشئ ؛ لا يتصور عنه القصد إلى إيجاد ، ولا الإنقان ، والإحكام فى صنعه .

قالوا : وإذا ثبت كونه قادراً ، مريداً ، عالماً ؛ وجب أن يكون حياً ؛ إذ الحياة شرط هذه الصفات ؛ على ما عرف فى (١) الشاهد (٢) . وما كان له فى وجوده أو عدمه شرط ، لا

(١) سورة الفاتحة ٧٣/٥ .

(٢) المقصود بهم الأصحاب من الأشاعرة .

منهم الباقلانى فى الشهيد ١٥٢ - ١٥٣ ، وأمام الحرمين فى الإرشاد ٦١ - ٦٣ ، والشهرستانى فى نهاية الأقدام ١٧٠ وقد نقل ابن زنجية فى كتابه (درة تعارض العقل والنقل ٣٢/٤ - ٣٤) ما ذكره الأمدى هنا من أول قوله وأما أهل الإثبات . . . إلى قوله والشرط لا يختلف شأنها ولا غائبها - ثم علق عليه وتناقضه ، (درة تعارض العقل والنقل ٣٢/٤ - ٣٤) .

(٣) انظر ل ٥٨/ب وما بعدها .

(٤) فى ب (شاهداً) .

يختلف شاهدا ، ولا غائبا ؛ ويلزم من كونه حيا ؛ أن يكون سميعا ، بصيرا ، متكلما ، فإن من لم يثبت له هذه الصفات من الأحياء ، فهو متصف بأضدادها ، كالعمى ، والطرش ، والخرس ؛ على ما عرف في الشاهد أيضا ، والإله تعالى يتقدس عن الإتيان بهذه الصفات .

قالوا : وإذا ثبتت هذه الأحكام ؛ فهي في الشاهد معلنة بالصفات ، فالعلم في الشاهد ؛ غلة كون العالم عالما ، والقدرة ؛ غلة كون القادر قادرا ، وعلى هذا النحو في باقي الصفات ، والعلّة لا تختلف شاهدا ، ولا غائبا .

ن هـ / ب وأيضا : فإن حدّ العالم في الشاهد ؛ من قام به العلم ، والقادر / من قامت به القدرة ، وعلى هذا النحو ، والحد أيضا لا يختلف لا شاهدا ، ولا غائبا .

وأیضا : فإن شرط العالم في الشاهد ؛ قيام العلم به ، وكذلك في القدرة وغيرها ، والشرط لا يختلف شاهدا ، ولا غائبا<sup>(١)</sup> .

وأعلم أن هذه الحجة : مما يضعف التمسك بها جدا ؛ فإن حاصلها يرجع إلى الإستقراء في الشاهد ، والحق الغائب بالشاهد بقياس التمثيل ، وقد سبق إبطاله في الفصل السابع<sup>(٢)</sup> من الباب الثاني في الدليل<sup>(٣)</sup> .

والذي نريده هاهنا ، أن نقول :

القياس هاهنا يعترف بالتفاوت بين صفات الغائب ، والشاهد ، حتى أن القدرة في الشاهد لا يتصور بها عنده الإيجاد بخلاف القدرة في الغائب ، وكذلك الإرادة في الشاهد ، لا يتصور بها التخصيص ، بخلاف الإرادة في الغائب . وعلى هذا النحو في باقي الصفات . فإذا ما وجد في الشاهد غير موجود في الغائب ، وما وجد في الغائب غير موجود في الشاهد ؛ فلا يصح القياس .

(١) إلى هنا انتهى ما نقله ابن تيمية عن الأملی ١/ ٣٤ ثم علق عليه بقوله : «قلت : وهذه الطريقة مع إمكان تقريرها

على هذا الوجه الخ » (در تعارض العقل والنقل ٤/ ٣٤) .

(٢) من أول ( من الباب الثاني ) . سابق من ب . انظر ل ٣٨ / أ وما بعدها .

وأيضاً : فإن التوصل عن الصفات الإحكامية<sup>(١)</sup> فى حق الغائب ، إلى الصفات النفسانية يوجب أن تكون الصفات الإحكامية ، أعرف من الصفات النفسانية ، وإلا لما أمكن التوصل بها إلى معرفتها . وإذا كانت الصفات النفسانية ، أخفى فكيف (توجد)<sup>(٢)</sup> فى حد الصفات الإحكامية<sup>(٣)</sup> [وشرط المعرفة : أن يكون أعرف مما يعرف به .

ولما تخيل بعض الأصحاب<sup>(٤)</sup> ضعف هذه الطريقة ، لم يستند فى إثبات أحكام الصفات عند ظهور الإنفان فى الكائنات ، وكذا فى إثبات الصفات عند ثبوت أحكامها ، إلى غير الضرورة ، ودعوى البديهة ، دون إلحاق الغائب بالشاهد .

وهو بعيد أيضاً : فإن العلم الضرورى بذلك ، وإن كان واقعاً فى الشاهد جرياً على العادة ، فإن من رأى بناء مرتفعاً ، وصناعة محكمة فى الشاهد ، اضطره عقله إلى العلم بعلم صنّعه ، وقدرته ، وإرادته ، إلى غير ذلك من الصفات ، ولا يلزم مثله فى الغائب ، وإلا لاطرد ذلك فيما نعلمه بالضرورة فى الشاهد : من كون صنّاع البناء المحكم حيواناً ، متحركاً بالإرادة ، معتدياً ، ناسياً ، مولداً ، وليس كذلك .

وأيضاً : فإنه لو خلق الإنسان ، ودواعى نفسه من مبدأ نشوءه ، إلى آخر عمرة من غير التفات إلى نظر ، أو تقليد ، لم يجد من نفسه / العلم بذلك فى حق الغائب أصلاً . ولو كان بديهيّاً : لما كان كذلك ، ولما خالف فيه أكثر العقلاء . وإن اكتفى فى ذلك بسجرد الدعوى ، فقد تؤمن المقابلة بمثله فى طرف النقيض . هذا كله بعد تسليم ثبوت أحكام لهذه الصفات ، وراء قيام الصفات بالذات ؛ وإلا فالاستدلال باطل .

والقول<sup>(٥)</sup> بأنه لو لم يكن متصفاً بهذه الصفات مع كونه حياً ؛ لكان متصفاً بما يقابلها ؛ فالتحقيق فيه يتوقف على بيان حقيقة المتقابلين ، وبيان أقسامهما ؛ فنقول :

أما المتقابلان : فما لا يجتمعان فى شئ واحد من جهة واحدة .

وهو إما أن لا يصح اجتماعهما فى الصدق ، ولا فى الكذب ، أو يصح ذلك فى أحد الطرفين .

(١) عن الصفات الإحكامية انظر العيني ل ١٦ / ٢ ب حيث يقول (وأما الصفة الحكمية ويميز عنها بالصفة المغلقة ، فما كانت فى الحكم بها على الذات تقتصر إلى قيام صفة أخرى بالذات ككون العالم عالماً ، والقادر قادراً) . ومن هذا البيان يتضح أن الصفات الحكمية ليست إلا نتائج ، أو أحكاماً للصفات النفسية .

(٢) حتى ب (يوجد فى حد الصفات النفسانية) ، وفى (أ) (توجد فى الصفات الإحكامية) .

(٣) المقصود به الباطلى . انظر نهاية الأقدام للشهرستانى ص ١٧٣ وانظر أيضاً الإرشاد لإمام الحرمين ص ٦٢ .

(٤) برزق الأمدى أيضاً هذا القول : وهو إثبات الصفات عن طريق نفس أحدائها . وقد قال به الأشعرى عند إثباته بعض الصفات . انظر الملح ص ٢٥ - ٢٦ .

فالأول : هما المتقابلان بالسلب ، والإيجاب ؛ وهو تقابل التناقض . والتناقض هو اختلاف القضيتين بالإيجاب ، والسلب على وجه لا يجتمعان في الصدق ولا الكذب لذاتيهما كقولنا : زيد حيوان . وزيد ليس حيوانا . ومن خاصيته استحالة اجتماع طرفيه في الصدق ، أو الكذب ، وأنه لا واسطة بين الطرفين ، ولا استحالة لأحد الطرفين إلى الآخر .

والثاني : فلا يخلو : إما أن يتحافظا ، أو لا يتحافظا .

فإن تحافظا : فهما المتقابلان بالتصايف ؛ وهما اللذان لا تعقل لكل واحد منهما إلا مع تعقل الآخر كقولنا : زيد أب ، زيد ابن . وخاصيته توقف كل واحد من طرفيه على الآخر في المهم .

وإن لم يتحافظا : فإما أن يسد كل واحد منهما الآخر ، أو لا يسد .

فإن كان الأول : فهما المتقابلان بالتضاد . والمتضادان كل أمرين يتصور اجتماعهما في الكذب دون الصدق ، وسد كل واحد منهما الآخر . وسواء كانا وجوديين : كالسواد ، والبياض . أو وجود ، وعدم : كالزوجية ، والفردية .

ومن خواصه جواز استحالة كل واحد من طرفيه إلى الآخر في بعض صورته ، وجواز وجود واسطة بين الطرفين تمر عليه الاستحالة من أحد الطرفين إلى الآخر : كالصفرة ، والحمرة بين السواد ، والبياض .

وإن كان لا يسد كل واحد منهما الآخر : فهو تقابل العدم والملكية .

أما<sup>(١)</sup> الملكية بالمعنى الخاص : فهو معنى وجودي أمكن أن يكون ثابتا للشيء . إما بحق جنسه : كالبصر للإنسان ، أو بحق نوعه : ككتابة زيد ، أو بحق شخصه : كالحية / للرجل .

وأما العدم المقابل لها : فهو ارتفاع هذه الملكية . وسواء كان ذلك في وقت الإمكان : كالأمية بعد البلوغ ، أو قبله : كعدم الكتابة في حال الصغر . وسواء كان مما يزول : كالمرودة<sup>(٢)</sup> ، أو لا يزول : كالعمى .

(١) من أول ما هنا نقل ابن قيمية ما ذكره الأمدى في كتابه (در تعارض العقل والنقل ١/٣٥ - ٣٦) .

(٢) في ب (كالمكررة) .

الأمرد : الشاب طر شارب ولم تستلحيته . مرء كقبح مرءا ومرودة ، وتمرد : يقى زمانا لم التحى . (القائمون المحيط ، فصل العجم ، باب الدال) .



ولما لم تكن ملكة البصر بالتفسير المذكور ثابتة للحجر ، لا يقال له أعمى ولا بصير . ومن خواص هذا التقابل : جواز إنقلاب الملكة إلى العدم ، ولا عكس . وعلى [هذا] <sup>(١)</sup> إن أريد بالتقابل ههنا تقابل التناقض بالسلب والإيجاب : وهو أنه لا يخلو من كونه سميعا ، وبصيرا ، ومتكلما ، أو ليس ؛ فهو ما يقوله الخصم ، ولا يقبل نفيه من غير دليل .

وان أريد بالتقابل تقابل المتضايفين : فهو غير متحقق بين البصر ، والعمى ، والسمع ، والطرش ، ونحوه .

ثم وإن كان من قبيل تقابل التضاييف : فلا يلزم من نفي أحد المتضايفين ؛ ثبوت الآخر ؛ بل ربما إنتقيا معا .

وان أريد بالتقابل تقابل الضدين : فإنما يلزم أن لو كان واجب الوجود قابلا لشوارد الأضداد عليه ؛ وهو غير مسلم . وإن كان قابلا فلا يلزم من نفي أحد الضدين وجود الآخر ؛ لجواز اجتماعهما في العدم ، ووجود واسطة بينهما . ولهذا يصح أن يقال : البارئ تعالى ليس بأسود ، ولا أبيض .

وان أريد بالتقابل تقابل العدم ، والملكة : فلا يلزم أيضا من نفي الملكة تحقق العدم ، ولا بالعكس ؛ إلا في محل يكون قابلا لهما ؛ ولهذا يصح أن يقال : الحجر لا أعمى ، ولا بصير . والقول بكون البارئ تعالى قابلا للبصر والعمى ؛ دعوى محل النزاع ، والمصادرة على المطلوب .

وعلى هذا : فقد امتنع لزوم العمى ، والنخرس ، والطرش في حق الله تعالى ، من ضرورة نفي البصر ، والسمع ، والكلام عنه <sup>(٢)</sup> .

وأما المعتزلة <sup>(٣)</sup> :

فإنهم قالوا في إبطال إلحاق الغائب بالشاهد في هذه الصفات : أن هذه الأحكام ؛ وهي العالمية ، والقادرية ، والمريدية ، ونحوها ؛ واجبة لله - تعالى - ، والواجب لا يفتقر

(١) ساقط من (١) .

(٢) انتهى ما نقله ابن تيمية عن الأملى في كتابه (دره جواهر العقل والنقل ٢/٢٥ ، ٢٦) . ثم هلك عليه ونأشه .

(٣) انظر شرح الأصول الخمسة ص ١٧٢ ، ١٩٩ ، ٢٠١ للمفاتيح عبد الجبار .

إلى ما يعلل به كما في الشاهد ؛ فإن التحيز للجوهر ، وقبول الجوهر للعرض ، لما كان واجبا ؛ لم يفتقر إلى علة . وإنما المفتقر إلى العلة ؛ ما كان في نفسه جائزا غير واجب ، وذلك ككون العالم عالما في الشاهد ، وكالموجود<sup>(١)</sup> الحادث ونحوه .

ل ١/٥٧ قال بعض / الأصحاب<sup>(٢)</sup> :

قولكم : بأن الواجب<sup>(٣)</sup> لا يعلل ، والجائز هو المعلل ؛ منتقض في كلا الطرفين . أما إنتقاض طرف الجواز : فهو أن الوجود الحادث جائز ، وليس معللا . وأما إنتقاض طرف الوجوب : فهو أن كون العالم عالما في الشاهد ، بعد أن ثبت واجب ، وهو معلل ؛ وزده غير صحيح<sup>(٤)</sup> .

أما قوله : الوجود الحادث جائز ، وليس معللا . إنما يلزم أن لو قيل : إن كل جائز معلل بالصفة ، وليس كذلك ؛ بل إنما قالوا : لا يعلل إلا الجائز ، ولا يلزم من كون التعليل لا يكون إلا للجائز ؛ أن يكون كل جائز معللا .

وأما قوله : بأن العالم في الشاهد - بعد أن ثبت كونه عالما - واجب وهو معلل ؛ فغير صحيح ؛ وذلك لأن الواجب ينقسم : إلى ما وجوبه بنفسه<sup>(٥)</sup> ، وإلى ما وجوبه مشروط بغيره .

فإن أريد به أنه واجب بالمعنى الأول : فقد ناقض ؛ حيث جعله معللا ، فإن الواجب بنفسه ما لا يفتقر في وجوده إلى غيره .

وإن أراد به الواجب<sup>(٦)</sup> بالمعنى الثاني : فلا يخرج عن كونه جائزا ؛ فإن كل ما وجوبه بغيره ؛ فهو جائز بنفسه ، على ما سبق<sup>(٧)</sup> . وإذا<sup>(٨)</sup> كان جائزا ؛ فتعليله غير معتنع .

(١) في ب (والموجود) .

(٢) لعله إمام الحرمين الجويني انظر الإرشاد ص ٨٤ وما بعدها .

(٣) في ب (الواجب) .

(٤) يرى الأمدى عدم صحة رد الجويني ؛ بل إنه ينقضه ، ويتطوع في الرد عليهم تنابة عن المعتزلة . وذلك لإخباته بضعفه ، وقصوره عن الإقناع ، ثم يرد عليهم شبههم مبطلا إياها .

(٥) في ب (منه) .

(٦) في ب (أنه واجب) .

(٧) انظر ل ١/٤١ .

(٨) في ب (وإن) .



وما يستتبع تعليله : ليس إلا ما كان واجبا بنفسه ، أو ممتنعا .

وهذا وإن كان واجبا ؛ فليس وجوبه بنفسه ؛ فلا يتجه به النقض .

وأیضا : فإن الخصم قد يسلم ثبوت هذه الأحكام للباري تعالى ؛ ولكن على وجه تكون النسبة بينهما ، وبين أحكام قوائما على نحو النسبة بين ذاته ، وقوائما .

وعند ذلك ؛ فلا يلزم من تعليل أحد المختلفين تعليل الآخر ؛ وإن وقع الاشتراك بينهما في التسمية على ما لا يخفى ، ولا يلزم عليه أن يقال ، فما تذكرونه في العلة مع المعلول ، لازم لكم في الشرط مع المشروط ؛ حيث أنكم قلتم : إن الباري حي ؛ ضرورة كونه شرطا لكونه عالما ، وقادرا ، ومريدا في الشاهد . فما هو اعتذاركم في الشرط ؛ هو اعتذارنا في العلة . فإن الخصم قد لا يسلم أن طريق إثبات كونه حيا ، جهة الاشتراط ؛ بل غيره من الطرق .

كيف وأن البنية المحصورة عند شرط في الشاهد ، ومع ذلك لم يلتزم إطراد ذلك في الغائب ، فكيف يلتزم الإطراد في غيره ؟

وانما الطريق في الرد على المعتزلة فيما أوردوه أن يقال :

إن أردتم بكونها واجبة للباري تعالى ، أنها لا تفتقر إلى علة ؛ فهو المضادة على لـ ٥٧/ب المطلوب .

وإن أردتم أنه لا بد منها لواجب الوجود ؛ فذلك لا ينافي التعليل بالصفة .

والقول بأن التحيز للجوهر ، وقبوله للعرض في الشاهد لما كان واجبا ؛ لم يفتقر إلى علة ؛ فمبنى على فاسد أصولهم في قولهم : إن هذه توابع الحدوث ، وتوابع الحدوث مما لا يدخل تحت القدرة ، ولا ينسب إلى فعل قاعل .

وهو غير صحيح عند أهل الحق ؛ بل كلما تخيل في الأذهان فما له وجود عيني [أصليا كان ، أو تابعا<sup>(١)</sup>] ؛ فهو مقدور لله تعالى ، ومخلوق له ، وليس شيئا مما يفرض في الشاهد واجبا لنفسه . اللهم إلا أن يعنى بكونه واجبا ؛ أنه لازم لما هو ثابت له على وجه لا تقع المفارقة بينهما أصلا ؛ لكن الواجب بهذا التفسير غير مانع من تعليله ؛ كما سبق .

(١) في أ (كان أصليا أو تابعا) .

فإن قيل : هذه الأمور اللازمة وإن كانت مفتقرة إلى فاعل مرجح ! لكنها لا تفتقر إلى صفة قائمة بمحلها - تكون علة لها - كما في إفتقار العالمية في الشاهد إلى صفة العلم - وهو المقصود بلفظ العلة - ، وإذا لم يفتقر إلى علة ، لكونها لازمة ؛ فكذلك فيما نحن فيه .

قلنا : تفسير عدم إفتقارها إلى العلة بالمعنى المذكور - وإن كان صحيحا - فقولهم : إنها لا تفتقر إلى العلة لكونها لازمة ، ممنوع ؛ بل لا مانع من أن تكون معللة - وإن كانت لازمة - ، وتكون عليها ملازمة أيضا .

والقول بأنه لا يعلل إلا ما كان جائزا ، فإنما يتفق أن لو كانت هذه الأحكام غير جائزة ، ولا يمتنع القول بجوازها من حيث إنه لا يمكن القول بعدمها إلا وقد لزم المحال عنه ؛ لأن المحال قد يلزم عند فرض عدم الشيء لنفسه ؛ فيكون واجبا لذاته .

وقد يكون فرض المحال لازما عن أمر خارج - وإن كان الشيء في نفسه جائزا - وذلك كما في فرض عدم المعلول مع وجود علته : كالسكر مع الإنكار ، ونحوه ؛ فلما لم يبينوا أن المحال اللازم عند فرض عدم هذه الأحكام ، لازم لنفسها ، لا لوجود عليها ؛ لا يلزم أن تكون واجبة لنفسها ؛ فهذا خلاصة ما ذكره الأصحاب في هذا الباب .

واعلم أن هاهنا طريقة رشيقة<sup>(١)</sup> ، سهلة المعرك ، قريبة المدرك ، يعسر على المنصف المتبحر ، الخروج عنها ، والقدح في دلالتها/ يمكن طردها في إثبات جميع الصفات النفسانية ، وهي مما ألهمني الله تعالى إياه ، ولم أجدها على صورتها ، وتحريرها لأحد غيري<sup>(٢)</sup> ، وذلك أن يقال :

المفهوم من كل واحد من الصفات المذكورة : إما أن يكون في نفسه وذاته - مع قطع النظر عما تتصف به - صفة كمال ، أو لا صفة كمال . لا جائز أن تكون لا صفة كمال ؛

(١) في ب (وثيقة)

(٢) هذه الطريقة من مبتكرات الأمدى - وقد تأثر به فيها ابن تيمية النظر ابن تيمية السلفي من (١١١ ، ١١٢) ، وتلاميذه من بعده . انظر مدارج السالكين لابن القيم ١/ ٣١ ، وشرح الطحاوية من ٣٨ - ٤٠ لابن أبي العز الحفص ، والشيخ محمد عبده في شرحه على العقائد العصرية ص ٢٧٦ وما بعدها . وقد نقل ابن تيمية في كتابه ( درء تعارض العقل والنقل ٣٧/ ٤ ، ٣٨ ) من أول قول الأمدى « واعلم أن ههنا طريقة رشيقة ... إلى قوله ومحال أن يكون الخالق أنقض من المخلوق » وعلق عليه بقوله : « قلت : هذه الحجة مادتها صحيحة » وقد استدل بها ما شاء الله من السلف والخلف الخ » .

والأول كان حال من اتصف بها في الشاهد أنقص من حال من لم يتصف بها ؛ إن كان  
عديمها في نفس الأمر كمالا ، أو مساويا لحال من لم يتصف بها ؛ إن لم يكن عديمها في  
نفس الأمر كمالا ، وهو خلاف ما تعلمه بالضرورة في الشاهد ؛ فلم يبق إلا القسم الأول -  
وهو أنها في نفسها ، ذاتها كمال - وعند ذلك فلو قدر عدم إتصاف الباري تعالى بها ؛  
لكان ناقصا بالنسبة إلى من اتصف بها من مخلوقاته تعالى ؛ ومحال أن يكون الخالق  
أنقص من المخلوق .

فإن قيل : لا نقول بأنها صفة كمال على الإطلاق ؛ ولا أنها غير كمال على  
الإطلاق ؛ بل صفة كمال بالنظر إلى الشاهد ، ولا كمال بالنظر إلى الغائب .

وعند ذلك فلا يلزم منه أن يكون حال من اتصف بها في الشاهد مساويا لحال من لم  
يتصف بها ، أو <sup>(١)</sup> أنقص ، ولا أن يكون <sup>(٢)</sup> الخالق أنقص من <sup>(٣)</sup> مخلوقه .

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على وجوب إتصاف واجب الوجود بهذه الصفات ؛ لكنه الإشكال الثاني  
منقوض بالشم ، والذوق ، واللمس ، وغير ذلك من كمالات الموجودات في الشاهد .  
فإن ما ذكرتموه جار فيها مع أنها غير ثابتة لله تعالى .

سلمنا عدم الانتقاض ؛ ولكنه معارض بما يدل على أن هذه الصفات غير موجودة <sup>(١)</sup> للإشكال الثالث  
للرب تعالى ؛ وذلك لأن ما تثبتونه للرب من هذه الصفات ؛ إما أن يكون من جنس ما في  
الشاهد ، أو لا من جنسه .

فإن كان الأول : فهو محال . وإلا لزم أن تكون صفاته مشاركة لصفات موجودات  
الشاهد في العرضية ، والإمكان ، وأن يكون الباري تعالى محلا للأعراض ؛ وهو ممتنع .  
وإن كان الثاني : فهو غير معقول . وما ليس بمعقول لا يحكم عليه بكونه صفة  
فضلا [عن] <sup>(٢)</sup> كونه كمالا لغيره ، أو ليس كمالا له ، ولا أن يحكم على ما هو معقول بما  
حكم عليه ، ولا بالعكس .

(١) في ب (وانقص ولا يكون)

(٢) في ب (منه من المخلوق)

(٣) في أ (من) .

قلنا : أما <sup>(١)</sup> الإشكال الأول : فمندفع . فإن كل واحد من الصفات مع قطع  
ل ٥٨ / ب النظر عما يتصف به / لا يخرج عن كونه كمالات ، أو لا . ضرورة أنه لا واسطة بين النفي ،  
والإثبات .

والقول بأن كل واحد من أحاد الصفات مع قطع النظر عما يتصف به لا يكون  
كمالات . ولا لا <sup>(٢)</sup> كمالات <sup>(٣)</sup> ، إثبات واسطة بين النفي والإثبات ، وهو ممتنع .

وأما النقض بما ذكرناه من الكمالات : فالوجه في دفعه أن كل ما ثبت كونه  
الرد على  
الإشكال الثاني  
كمالات في الشاهد : فإن لم يثبت من إثباته نقص في حق الغائب : فلا سبيل إلى إثباته ، وإلا  
فلا مانع من إثباته للغائب على أصول أصحابنا . وإن تعذر إطلاقه لفظاً لعدم ورود الشرع  
به . وعند ذلك فمن ادعى أن إثبات ما ذكرناه من الصفات في حق الغائب مما يلزم منها  
نقص في حقه : فغلبه البيان .

قولهم : إما أن يكون من جنس ما في الشاهد ، أو لا ؟ الرد على  
الإشكال الثالث

قلنا : من جنس ما في الشاهد . فليس الأول

قولهم : يلزم منه أن تكون صفاته مشاركة لما في الشاهد في الإمكان ، والعرضية .

قلنا : إن عتوا بكونها ممكنة : أنها غير واجبة بذاتها ، وبكونها عرضية : افتقارها إلى  
المحل : فذلك غير ممتنع عندنا .

وإن عتوا به معني آخر : فهو غير مسلم : فلا بد من توضيحه .

وقد يتجه على هذه الطريقة إشكالات أخرى خاصة بكل صفة ، صفة يأتي  
تفصيلها ، والجواب عنها في كل مسألة من مسائل الصفات على التفصيل إن شاء الله  
تعالى .

(١) في ب (إن) .

(٢) في ب (ولا كمالات) .

## المسألة الثانية

### فى إثبات صفة القدرة لله تعالى

وقبل الخوض فى ذلك بالنفى ، والإثبات ، لا بد من تحقيق معنى القدرة فنقول :

القدرة : عبارة عن صفة وجودية ، من شأنها تأتى <sup>(١)</sup> الإيجاد ، والإحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل ، بدلا عن الترك ، والترك بدلا عن الفعل .

وهى منقسمة : إلى قديم ، وحادث .

أما القدرة الحادثة : فىأتى الكلام فيها وفيما يتعلق بها فيما بعد <sup>(٢)</sup> .

وأما القدرة القديمة : فقد احتج الأصحاب <sup>(٣)</sup> على ثبوتها لله تعالى بالنص ، والمعقول .

أما النص : فقول - تعالى - ﴿أَو لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ <sup>(٤)</sup>

وقوله - تعالى - واصفا لنفسه ﴿ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ <sup>(٥)</sup> وقوله - تعالى - : ﴿الْقَوِيُّ

الْعَزِيزُ﴾ <sup>(٦)</sup>

فإن قيل : الاستدلال بالنصوص على وصفه بالقدرة : فرع إثبات صفة الكلام ، وهو له/

غير ثابت بعد ؛ فلا يصح الاحتجاج/ بها ، وإن صح الاحتجاج بها ؛ إلا أنها متروكة

الظاهر ؛ فإنَّ القُوَّة فى الحقيقة : عبارة عن الصلابة المناقضة للخور ، والله - تعالى -

يتقدس عن الانصاف بذلك .

(١) فى ب ( الإحداث والإيجاد )

(٢) انظر ٢٢٩ / ١ .

(٣) لمعرفة آراء الأشاعرة فى هذه المسألة بالتفصيل : انظر اللمع للأشعرى ص ٢٥ والتبسيط للباقلانى ص ٤٧ ، ٤٨ .

١٥٢ ، ١٥٣ والإيضاح ص ٣٥ له أيضا وأصول الشين للبغدادى ص ٩٣ ، ٩٤ والشامل لإمام الحرمين ص ٦٢١ ،

٦٢٥ ولمع الألفه ص ٨٢ له أيضا ، والاقتصاد فى الاعتقاد للقرائى ص ٣٨ - ٤٧ ، والمحصل للرازى ص ١١٦ -

١١٨ ومعاليم أصول الدين ص ٤٢ - ٤٤ له أيضا ومن كتب الأمدى غاية الحرام ص ٨٥ - ٨٧ ، ومن كتب

المشاهيرين المشاهيرين بالأمدى انظر : شرح الطوال للأصفهاني ص ١٦٦ - ١٧٢ والمواقف للإيجى ص ٢٨١ -

٢٨٥ وشرح المقاصد ٢ / ٥٩ - ٦٤ للشتتاراني .

(٤) سورة فصلت ٤١ / ١٥ .

(٥) سورة الزمر ٥١ / ٥٨ .

(٦) سورة هود ١١ / ٦٦ .



وإذا آل الأمر إلى التجوز ؛ فليس حمل القوة على القدرة ؛ بأولى من حملها على كونه بحال يصدر عنه جميع الموجودات .

### والجواب :

أما السؤال الأول : فمندفع ؛ وذلك أنه لا يخلو : إما أن تكون صفة الكلام ثابتة ، أو غير ثابتة .

فإن كان الأول : فقد صح الاستدلال .

وإن كان الثاني : فليس من شرط الليل أن يكون مسلماً ؛ بل شرطه أن يكون بحال يمكن تسليمه بالدلالة عليه وتقريره ، وإثبات صفة الكلام بهذه الحالة ؛ فإننا سنبين كونها ثابتة فيما بعد<sup>(١)</sup> .

وما ذكروه من مخالفة الظاهر ؛ ممتنع ؛ فإن القوة وإن كانت في أصل الموضوع عبارة عن الصلابة كما ذكروه ؛ إلا أن استعمالها بازاء (القدرة)<sup>(٢)</sup> مجاز مشهور .

ولهذا إذا قيل فلان قوى على كذا ، تيأدر إلى الفهم منه عند الإحلاق ؛ أن له عليه قدرة ، ولا كذلك ما ذكروه من التأويل والذي يدل على إمتناع الحمل على ما ذكروه من المجاز قوله - تعالى - ﴿هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ فقد أثبت لهم أصل القوة ، وهي غير مفسرة في حقهم بالإيجاد ، فإننا سنبين أنه لا موجد<sup>(٣)</sup> غير الله - تعالى - فتعين تفسير القوة بما ذكرناه .

وبالجملة فطريق الاستدلال في هذا الباب بالنصوص المذكورة لا يخرج عن الظن ، والتخمين ؛ وهو غير مكتمل في اليقينيات .

وأما من جهة المعقول : فهو أنهم قالوا : إذا ثبت حدوث العالم وهو كل موجود سوى الله - تعالى - فإما أن يكون وجوده بنفسه ، أو بخارج عنه .

(١) انظر لـ ٨٢/٢ وما بعدها .

(٢) في أ ( القوة )

(٣) في ب ( لا موجد ) .



لا جائز أن يكون وجوده بنفسه : لما سبق في إثبات واجب<sup>(١)</sup> الوجود<sup>(٢)</sup> . وإن كان  
بغيره : فذلك الغير إن كان غير الله - تعالى - فهو من العالم ؛ فيكون حادثاً ، ولا بد له  
من محدث ؛ والكلام فيه ، كالكلام في الأول ؛ فلا بد من الاستناد إلى الله - تعالى -  
قطعا للتسلسل ، والدور الممتنع .

وعند ذلك . فإما أن يكون الباري - تعالى - موجداً له بذاته ، أو بصفة زائدة على<sup>(٣)</sup>  
ذاته .

فإن كان موجداً له بذاته : فإما أن يتوقف إيجاده له على أمر ، أو لا يتوقف .

فإن توقف على أمر - فإما قديم ، أو حادث .

فإن كان قديماً : لزم من قدم / الذات ، وقدم الشرط ؛ قدم الحادث عنه ؛ وهو محال . ل ٥٩ / ب

وإن كان الشرط حادثاً : فالكلام فيه ؛ كالكلام في الأول ؛ وهو تسلسل ممتنع .

وإن لم يتوقف على شرط : لزم من قدمه ، قدم ما صدر عنه ، أو من حدوث ما صدر  
عنه حدوثه ؛ وكل واحد من الأمرين محال .

وإن كان الباري تعالى موجداً له بصفة زائدة على ذاته : فإما أن تكون قديمة ، أو  
حديثة .

لا جائز أن تكون حديثة : إذ الكلام في حدوثها ؛ كالكلام فيما حدث بها ؛ وهو  
تسلسل ممتنع . كيف ويلزم منه أن يكون الرب - تعالى - محلاً للحوادث ؛ وهو ممتنع ؛  
كما سيأتي<sup>(٤)</sup> .

وإن كانت الصفة قديمة : فلا تخلو : إما أن تكون صفة وجودية ، أو عدمية ، أو لا  
وجودية ، ولا عدمية .

(١) في ب (الواجب) ، انظر ل ٤١ / ب وما بعدها .

(٢) في ب (له على) .

(٣) انظر ما سيأتي في النوع الرابع - المسألة الرابعة : في بيان امتناع حلول الحوادث بذات الرب - تعالى - ل ١٤٦ / أ  
وما بعدها .

لا جائز أن يقال بكونها عديمة ، ولا بكونها غير موجودة ، ولا معدومة كما سبق في إثبات واجب الوجود<sup>(١)</sup> . فلم يبق إلا أن [ تكون<sup>(٢)</sup> وجودية<sup>(٣)</sup> ] وهي إما أن تكون بحيث يلازمها الإيجاد ، ولا يتصور معها التوكيد بدلا عن الفعل ، أو لا .

فإن كان الأول : فيلزم من قدمها ، قدم معلولها ، أو من حدوث معلولها ، حدوثها ؛ وهو محال .

وإن كانت بحيث يتصور معها التوكيد بدلا عن الفعل ؛ فهو المعنى بالقدرة .

فإن قيل : لا نسلم حدوث كل موجود سوى الله - تعالى - وإن<sup>(٤)</sup> سلمنا حدوث كل موجود سوى الله - تعالى<sup>(٥)</sup> ؛ فما المانع من أن يكون الباري - تعالى - موجدا له بذاته ؟

والفصيح في  
الشبهة الأولى

قولكم : لو كان موجدا له<sup>(٦)</sup> بذاته : إما أن يتوقف إيجاده له على تجدد أمر ، أو لا يتوقف .

قلنا : ما المانع من أن تكون الأزلية مانعة من وجوده ، وزوالها شرطا في عدمه ، ويكون الباري - تعالى - متوقفا في إيجاده له بذاته على زوال المانع ، وتحقيق الشرط ؟

الشبهة الثانية

سلمنا أن الأزلية ليست مانعة ، ولا زوالها شرطا ؛ ولكننا أجمعنا على أن شرط إيجاد العلة لمعلولها - سواء كانت موجبة له بالطبع ، أو الاختيار - أن يكون المعلول ممكنا في نفسه ؛ فإن ما ليس ممكنا [ في<sup>(٥)</sup> نفسه<sup>(٦)</sup> ] ؛ فلا يكون معلولا لغيره .

وعند هذا ، فلا يخلو : إما أن يكون وجود العالم في الأزل ممكنا ، أو غير ممكن . فإن كان ممكنا : فقد تعدر عليكم القول بامتناع قدمه ؛ فإن الممكن لا يكون ممتنعا ؛ وهو خلاف مذهبكم ، ثم إنه لا يمتنع / أن يكون وجوده واجبا في الأزل بالواجب<sup>(٧)</sup> بذاته ، ويكونا<sup>(٨)</sup> معا بالوجود ، وإن تفاوتا في التقدم ، والتأخر بالذات ؛ كتقدم حركة اليد على حركة الخاتم ، وإن كانا معا بالوجود .

الشبهة الثالثة

(١) انظر ٤١ / أ .

(٢) في أ ( يكون وجوده ) .

(٣) من أزل ( وإن سلمنا حدوثه ) . ساقط من ب .

(٤) ساقط من ب .

(٥) ساقط من أ .

(٦) في ب ( بالواجب ويكون ) .

وعند ذلك : فيمتنع القول بإثبات القدرة لله - تعالى - إذ هو مبني على حدوث العالم . وإن لم يكن العالم في الأزل ممكنا : فقد فات شرط إيجاب<sup>(١)</sup> العلة لمعلولها في الأزل ؛ فلذلك إمتنع أن يكون العالم موجودا مع الباري في الأزل ، بخلاف الحكم في حالة الحدوث .

تشبيه الرابعة

ثم إن الإمكان المتجدد : إما أن يكون وجودا ، أو عدما .

فإن كان وجودا : فقد تجدد أمر لم يكن ، والكلام فيه كالكلام في الأول ؛ ويلزم منه التسلسل الممتنع .

وإن كان عدما : فعدمه في الأزل وجود ؛ لأن عدم العلم وجود ، وليس ممكنا ، تشبيه الخامسة  
والا كان الموجود الممكن ثابتا في الأزل ؛ وهو خلاف الفرض ؛ فهو واجب لذاته . فإذا قيل بعدمه ؛ فقد قيل بجواز عدم الواجب<sup>(٢)</sup> لذاته<sup>(٣)</sup> ؛ وهو ممتنع .

سلمنا أنه لا يتوقف إيجاده له على شرط ؛ ولكن ما المانع من أن يكون الباري - الشبه السادسة  
تعالى - مقتضيا بذاته لإيجاد العالم حادثا ، لا أزليا؟

وعند ذلك لا يلزم من قدم العلة ؛ قدم المعلول ، ولا من حدوث المعلول ؛ حدوث العلة .

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على وجود القدرة القديمة ؛ ولكن معنا ما يدل على أنها غير الشبه السابعة  
موجودة .

وبيانه من عشرة أوجه :

الأول : أنه لو كان موجدا بالقدرة القديمة : فإما أن يتوقف الإيجاد بالقدرة على تجدد أمر ، أو لا يتوقف ؛

فإن توقف ؛ لزم التسلسل .

وإن لم يتوقف ؛ فيلزم قدم المقدور ؛ لغدم القدرة ؛ أو حدوث القدرة ؛ لحدوث المقدور ؛ وكل واحد من الأمرين محال .

(١) لم ي (إيجاد) .

(٢) في ب (الفعل لذاته) .

الثاني : هو أن وجود المقدور بالقدرة : إما أن لا يكون متوقفا على تعلق القدرة به ، أو يكون متوقفا على تعلق القدرة به .

فإن كان الأول : فلا يكون<sup>(١)</sup> وجوده أولى من عدمه ، ولا وجوده أولى من وجود غيره بها ، لعدم تعلق القدرة به .

وإن كان الثاني : فلا يخفى أن تعلق القدرة بالمقدور نسبة وإضافة بين القدرة ، والمقدور ، والنسبة بين الشئين ، متوقفة عليهما ، وأحد المتعلقين هو المقدور ؛ فتعلق القدرة / متوقف عليه ؛ فإذا<sup>(٢)</sup> كان وجود المقدور متوقفا على تعلق القدرة به ؛ كان دورا ممثعا .

الثالث : أن وجود المقدور : إما أن يتوقف على تأثير القدرة فيه أو لا . فإن كان الأول : فالتأثير أيضا نسبة وإضافة<sup>(٣)</sup> بين الأثر ، والمؤثر ؛ وذلك يفضي إلى الدور ؛ كما سبق في تحقيق التعلق .

وإن كان الثاني : فيلزم منه وجود الأثر بدون تأثير المؤثر فيه ؛ وهو ممتنع .

الرابع : هو أن تأثير القدرة في وجود الحادث يتوقف على تميزه في نفسه ؛ وإلا لما كان تأثيرها فيه أولى من غيره ؛ فإذا تميزه في نفسه ، مقدم على تأثير القدرة فيه ؛ وتميز المقدور في نفسه صفة له ، وصفة الشئ متأخرة عنه ، والمقدور متأخر عن تأثير القدرة فيه<sup>(٤)</sup> ؛ فالتمييز الذي هو متأخر عن المقدور ، المتأخر عن تأثير القدرة فيه ؛ يكون متأخرا عن تأثير القدرة ، وقد كان متقدما عليها ؛ وهو محال .

الخامس : أن تأثير القدرة في الوجود ، بدلا عن العدم ، أو العدم بدلا عن الوجود ؛ إما أن يكون متوقفا على مرجح لأحد الطرفين على الآخر ، أو لا .

لا جائز أن يقال بعدم المرجح ؛ وإلا لزم منه ترجيح أحد الجائزين على الآخر من غير مرجح ؛ وهو محال ؛ لما سبق<sup>(٥)</sup> .

(١) ساقط من ب .

(٢) في ب (فإن) .

(٣) ساقط من ب .

(٤) في ب (عليه) .

(٥) انظر لـ ٤١/٤١٠ .

وإن كان متوقفاً على مرجح : فعند وجود المرجحات ، وانتفاء الموانع : إما أن يكون الترك ممكناً ، أو لا .

فإن كان الأول : فلا يلزم من فرض عدمه المحال .

فإن الفعل والترك [ ممكنان <sup>(١)</sup> ] والتقسيم فى تحقيق الوجود دون العدم يكون عائداً ؛ ويلزم منه التسلسل المستنع .

وإن كان الثانى : فقد صار وجوده واجباً ، وحتماً لازماً ، وخرج عن أن يكون موجوداً <sup>(٢)</sup> بالقدرة ؛ إذ القدرة ما يتأتى بها الإيجاد ، ولا يمتنع معها الترك ، بدلاً عن الفعل .

السادس : هو أن وجود الحادث فى وقت حدوثه : إما أن يكون معلوماً لله تعالى ، أو لا .

فإن لم يكن معلوماً لله <sup>(٣)</sup> : كان جاهلاً بعواقب الأمور : وهو على الله - تعالى - محال .

وإن كان معلوماً : فلا بد من وقوعه ؛ حتى لا يكون علمه جهلاً .

وعند ذلك : فلا حاجة إلى القدرة .

وإن كان لا بد من القدرة : فالإيجاد <sup>(٤)</sup> بها مما <sup>(٥)</sup> لا يتهىأ معه الترك حتى لا يكون العلم جهلاً ؛ فلا يكون قدرة .

د ١/٦١ السابع : هو/ أن وجود الحادث فى وقت حدوثه : إما أن يكون مراداً لله - تعالى - أو لا يكون مراداً له .

فإن كان مراداً له : فيمتنع أن لا يقع .

وعند ذلك : فلا حاجة إلى القدرة ، أو أن تكون القدرة مما لا يتهىأ معها الترك ؛ وهو مستنع ؛ على ما سبق <sup>(٥)</sup> .

(١) فى أ (ممكن) .

(٢) فى ب (ممكناً موجوداً) .

(٣) فى ب (له) .

(٤) فى ب (فلا لا إيجاداً ما) .

(٥) الفقرة ٥٨ ب/ وما بعدها .



وإن لم يكن مراداً له ؛ فهو غير مختار في إيجاده .

الثامن : أنه لو كان موجوداً بالقدرة ؛ فإما أن يكون مريداً لما يوجد ، أو لا يكون مريداً لما يوجد .

فإن كان مريداً لما يوجد ؛ فهو مستنوع ؛ لوجهين :

الأول : هو أن إرادته له ؛ إما أن تكون سابقة على الحادث ، أو معه .

فإن كانت سابقة ؛ فهي عزيزة ، والعزم إنما يتصور في حق من أجمع على شيء بعد تردده فيه ، وذلك في حق الله - تعالى - محال .

وإن كان وجودها مع وجود الحادث بها ؛ فهي حادثة ؛ وهو محال .

الوجه الثاني : هو أنه لو كان مريداً لمقدوره ؛ فإما أن تكون إرادته له <sup>(١)</sup> أولى <sup>(٢)</sup> من الإرادة <sup>(٣)</sup> ، أو لا تكون أولى له .

فإن لم تكن إرادته له أولى له ؛ فليس إرادة الفعل أولى من الترك .

وإن كانت إرادته أولى به ؛ فهو لا محالة يستفيد بإرادته له كمالاً ، وبعدم الإرادة يفوت عليه ذلك الكمال ، ويلزم من ذلك أن يكون كمال الرب - تعالى - مستفاداً له من مخلوقه ؛ وهو محال .

وإن لم يكن مريداً لما يوجد ؛ فهو غير موجود بالاختيار .

التاسع : هو أن الإيجاد بالقدرة ، إما أن يكون العدم معه مقدوراً ، أو لا .

لا جائز أن يقال بالأول ؛ إذ القدرة صفة مؤثرة فتستدعي أثراً ، والعدم نفي محض ؛ فلا يكون أثراً للقدرة .

وإن قيل بالثاني ؛ فهو غير موجود بالاختيار ؛ فإن الموجد بالاختيار ؛ من صبح منه الفعل بدلاً عن الترك ، والترك بدلاً عن الفعل .

(١) من ب (الأولى)

(٢) من أ (الإرادة)



العاشر : لو كان موجدا بالقدرة ، والقدرة قديمة ؛ لوجب تعلقها بجميع المتعلقات ؛ فإنه ليس تخصيص القديم ببعض الجائزات دون البعض بأولى من العكس ، ولو كانت متعلقة بجميع الجائزات ؛ فهو ممتنع لوجهين :

الأول : هو أن العالم مشتمل على خيرات ، وشرور ، فلو كان موجدا للجميع ؛ لوجب<sup>(١)</sup> أن يكون خيرا ، شريرا على ما تقرر في العقول من خيرية موجد الخير ، وشرية موجد الشر ؛ وذلك على الله - تعالى - محال .

الثاني : هو أن من جملة الجائزات : أفعال العباد ؛ فإنها مقبورة / لهم ؛ كما سيأتي<sup>(٢)</sup> ن ٢٦/ب تعريفه . فلو تعلقت بها قدرة الرب تعالى ؛ للزم منه وجود مقدر بين قادرين ؛ وهو ممتنع كما سيأتي بيانه<sup>(٣)</sup> .

وأیضا : فإن كثيرا من الموجودات الجائزة متولد<sup>(٤)</sup> بعضها من بعض كالذي نشاهده من تولد حركة الخاتم من<sup>(٥)</sup> حركة اليد ، وكذا<sup>(٦)</sup> في حركة كل متحرك بحركة ما هو قائم به ، وملازم له ، ولا يمكن أن يقال بأن حركة الخاتم مخلوقة لله تعالى ؛ فإنها غير متولدة من حركة اليد ، والا لجاز أن يخلق إحدى الحركتين دون الأخرى ؛ وهو ممتنع .

سألنا أنه موجد بالقدرة ؛ ولكن هل القدرة القديمة واحدة ، أو متعددة؟

الشيء الثالث

فإن كانت واحدة ؛ فهل هي متناهية في ذاتها وبالنظر إلى متعلقاتها ، أم لا ؟

وإن كانت غير متناهية ؛ فما علمه الله - تعالى - أنه لا يكون هل يكون مقنورا للرب ، أم لا ؟

(١) في ب (الزم) .

(٢) انظر ل ٢٥٧ / ب وما بعدها .

(٣) انظر ل ٢٤١ / أ وما بعدها .

(٤) في ب (متألف) .

(٥) في ب (عن حركة الأصبع فكذا) .

## والجواب :

قولهم<sup>(١)</sup> : لا نسلم حدوث كل موجود سوى الله - تعالى -الجواب عن  
الشبهة الأولىقلنا<sup>(٢)</sup> : سيبين ذلك فيما بعد<sup>(٣)</sup> .

قولهم : ما المانع من أن تكون الأزلية مانعة من الوجود ، وعدمها شرطاً؟

الجواب عن  
الشبهة الثانية

قلنا : ما من وقت يفرض وجود العالم فيه حادثاً ، إلا ويمكن فرض وجوده قبل ذلك ، مع انتفاء الأزلية المانعة ، فلو كان الباري تعالى موجوداً بذاته ؛ لوجب أن يكون موجوداً له في كل وقت يفرض فيه انتفاء الأزلية ، ويلزم من ذلك أن لا يكون العالم موجوداً وقت وجوده ؛ بل قبله ؛ وهو محال ؛ فدل على أنه موجب بالقدرة ، والاختيار .

قولهم : العالم في الأزل ؛ إما أن يكون ممكناً ، أو غير ممكن .

الجواب عن  
الشبهة الثالثة

قلنا : عنه جوابان :

الأول : أنه ممكن غير ممكن لذاته ، وإنما هو ممكن باعتبار أمر خارج ؛ فلا منافاة بين كونه ممكناً باعتبار ذاته ؛ ممكناً باعتبار غيره .

الثاني : أنه وإن لم يكن ممكناً في الأزل ؛ فما من وقت يفرض حدوثه فيه ، إلا وهو ممكن قبل ذلك الوقت . فلو كان الباري - تعالى - موجباً له بذاته ؛ لكان موجباً له في كل حالة يفرض كونه ممكناً فيها ، ويلزم من ذلك أن يكون العالم حادثاً ، قبل وقت حدوثه ؛ وهو ممكن .

قولهم : الإمكان المتحدد ؛ إما وجود ، أو عدم ؟

الجواب عن  
الشبهة الرابعة

قلنا : بل عدم ؛ كما سيأتي تعريفه .

قولهم : فسلب الإمكان في الأزل يكون وجوداً ؛ يلزم عليه الإمتناع ؛ فإنه عدم ؛ إذ هو صفة للمنع ، والممتنع نفى محض ؛ فلو كان الإمتناع صفة وجودية ؛ لكان الوجود صفة للنفي المحض ؛ وهو محال . وسلب الإمتناع مع كونه علماً ، ليس أمراً وجودياً ؛ فإن

الجواب عن  
الشبهة الخامسة

(١) في ب (قولكم)

(٢) سابق من ب .

(٣) انظر ل ٨٢ / ب من الجزء الثاني وما بعدها

سلب الإمتناع صفة للعدم الممكن ، والعدم نقي محض ؛ فما يكون صفة له ؛ لا يكون وجوداً<sup>(١)</sup> .

قولهم : ما المانع من أن يكون البارئ تعالى مقتضياً بذاته لوجود العالم حادثاً ؛ لا الجواب عن شبهة السابعة أزلياً .

قلنا : فكان يجب أن يكون مقتضياً لوجوده في كل وقت يمكن أن يفرض العالم فيه حادثاً ، ويلزم من ذلك وجوب حدوثه قبل وقت حدوثه ؛ وهو محال .

قولهم : لو كان موجداً/ للعالم بالقدرة ؛ فإما أن يتوقف الإيجاد بالقدرة على تجدد الأمر ، أو لا .

قلنا : لا يتوقف على تجدد أمر ، ولا يلزم من ذلك قدم المقدور ؛ إذ ليس معنى الجواب عن الوجه الأول من القدرة ما يلزمه<sup>(٢)</sup> المقدور ؛ بل ما من شأنه تحقق المقدور به ، وتخصيص الإيجاد بشبه السابعة بوقت الوجود دون ما تقدم ، أو تأخر ، فمستند إلى الإرادة كما سيأتي<sup>(٣)</sup> .

قولهم<sup>(٤)</sup> : لو كان موجداً بالقدرة القديمة ؛ فإيجاد المقدور ؛ إما أن يتوقف على الجواب عن الشأن وقية الجواب عن الوجهين الثالث والرابع تعلق القدرة به ، أو لا . عنه جوابان :

الأول : أنه لا معنى لتعلق<sup>(٥)</sup> القدرة به غير حصوله عنها ، وهو نفس المعلول . وعند ذلك ؛ فلا دور .

الثاني : أن هذا لازم على من زعم أن الرب تعالى موجب بذاته .

والجواب إذ ذاك يكون متحداً ، وبهذين الجوابين يكون اندفاع الشبهة الثالثة ، وبالثاني منهما ، اندفاع الشبهة الرابعة .

(١) من أول (الثاني : أنه وإن لم يكن ... لا يكون وجوداً) ليس في (ب) والوجود ببدله ما يأتي :

(قولهم : إذا كان ممكناً أن لا يمنع وجوب وجوبه بالواجب لذاته إما يلزم أن لو كان الإيجاد بالذات ممكناً وهو غير مسلم . ولا تسلّم أن تولد وجود حركة الخاتم من حركة اليد ، بل هما معلولان لأمر خارج وإن كان أحدهما لازماً للآخر كما سيأتي) .

(٢) في ب ( ما يلزمها ) .

(٣) انظر ل ٦٥ / أ وما بعدها .

(٤) في ب ( قولكم ) .

(٥) في ب ( لتحقق ) .

الجواب عن الوجه الخامس  
قولهم : تأثير القدرة في الوجود بدلا عن العدم ، وبالعكس ، إما أن يتوقف على مرجح ، أم لا .

النتيجة الأولى  
قلنا : هو متوقف على مرجح : هو القدرة ، ومخصص : هو الإرادة . لا على أمر خارج عنهما ، وليس في ذلك ما يوجب وجود الممكن من غير مرجح .

النتيجة الثانية  
قولهم : إما أن يجوز مع ذلك الترك ، أو لا .

قلنا : أما بعد التعلق فلا ، ولكن لو قدرنا عدم التعلق بالإيجاد بدلا عن التعلق بالإيجاد ، لما<sup>(١)</sup> كان<sup>(٢)</sup> ممثما . وبهذا تميز الموجب بالقدرة عن الموجب بالذات ؛ فإن الموجب بالذات لا يتصور أن لا يكون موجبا .

الجواب عن الوجه السادس  
قولهم : وجود الحادث في وقت حدوثه : إما أن يكون معلوما لله - تعالى - ، أو لا .  
قلنا : حدوثه معلوم له مقدورا ، لا غير مقدور .

وعند ذلك فلو فرضنا حدوثه لاجهة القدرة ؛ كان علمه جهلا

الجواب عن الوجه السابع  
قولهم : وجود الحادث في وقت حدوثه : إما مرادا لله - تعالى - ، أو غير مراد .  
قلنا : مراد الجهة بجهة القدرة ، لا مطلقا ؛ وذلك لا يتنافى القدرة .

الجواب عن الوجه الثامن  
قولهم : الإرادة إن كانت سابقة ، فهي عزيمة .

لا نسلم ذلك ؛ فإن العزيمة إنما تتصور في حق من إرادته السابقة مسبقة بالتردد والفكر ؛ وهو غير مسلم في حق الرب تعالى بخلاف الشاهد .

النتيجة الأولى  
قولهم : إما أن تكون إرادة العالم أولى ، أو لا .

النتيجة الثانية  
قلنا : الأولى إنما يطلب في فعل من يطلب في فعله رعاية الصلاح ، أو الأصلح ؛ وليس الباري - تعالى - كذلك على ما يأتي<sup>(٢)</sup> .

ل ٦٢ / ب  
وعلى / هذا فلا يصح القول بأنه لا أولوية لتخصيص أحد الأمرين دون الآخر ؛ فإن هذا هو شأن الإرادة ، وهو تخصيص أحد الجائزين دون الآخر .

(١) في ب (لكنان) .

(٢) انظر ل ١٨٦ / أ وما بعدها .

فإذا قيل : لم كان كذلك ؟ كان هذا السؤال يتضمن إبطال حقيقة الإرادة ، وكأنه قيل : لم كانت الإرادة ؟ إرادة ؟ وهو غير مستوع .

ثم وإن قدرنا الأولى في فعله ؛ فإنما يلزم بسببه الكمال والنقصان ، في حق واجب الوجود أن لو كانت حكمة الأولوية عائدة إليه ، وليس كذلك ؛ بل هي عائدة إلى المراد دون المرید ، ثم هذا الإشكال مما لا يصح إيراده ممن يعترف بكون الله تعالى مریداً . من المعتزلة . ولا من الفلاسفة الإلهيين حيث قضوا : بأن النفوس الفلكية ، مخصصة للحركات الدورية ، بإرادة نفسية على ما سيأتي تحقيقه<sup>(١)</sup> . وإن كانت النفوس الفلكية أثرف من الحركات المخصصة بها .

ثم هو لازم على القائل بالإيجاب بالذات ، إذ يمكن أن يقال : الإيجاب بالذات ؛ إما أن يكون أولى من عدم الإيجاب بالذات ، أو لا يكون أولى ، وهلم جرا ، إلى آخر الإشكال .

وعند ذلك : فما هو جواب له في الإيجاب بالذات ؛ فهو جواب له في الإيجاب بالقدرة ، والاختيار .

الجواب عن  
الوجه السابع

قولهم : الإيجاد بالقدرة : إما أن يكون العدم معه مقدوراً ، أو لا .

قلنا : بل مقدور . وما<sup>(٢)</sup> أوردوه<sup>(٣)</sup> من الإشكال ؛ فقد سبق جوابه .

الجواب عن  
الوجه الثامن

قولهم : العالم مشتمل على خيرات وشرور .

فقد أجاب عنه بعض الأصحاب بأن قال : أفعال الحكّافين وإن انقسمت إلى شرّ الأول

خيرات ، وشرور ، لكن القدرة<sup>(٤)</sup> إنما تتعلق<sup>(٥)</sup> بها من جهة وجودها ، وهي من هذا الوجه ليست شروراً ، وإنما يلحقها الشر بالنسبة إلى صفات هي منتسبة<sup>(٦)</sup> إلى فعل العبد ، وقدرته ، كما يأتي تحقيقه في مسألة خلق الأعمال ، وهي من تلك الجهة غير مقدورة لله - تعالى - ولا مرادة له . فإذا ما هو الخير عتد إلى فعل الله - تعالى - وما هو الشر

(١) انظر الجزء الثاني - النوع الثالث : في النجم وأحكامه -

الفصل السابع : في إبطال قول الفلاسفة إن الأفلاك ذات أنس وأنها متحركة بالإرادة النفسية لـ ٣٢ / أو ما بعدها .

(٢) في ب (مذكروه) .

(٣) في ب (العائدة تتعلق) .

(٤) في ب (منتسبه) .



مستند إلى فعل العبد . وسنبين إبطاله في مسألة خلق الأعمال<sup>(١)</sup> ، ونبين أنه ما من حادث ، إلا وهو حادث بإحداث الله - تعالى -

بل الحق في ذلك أن يقال :

القدرة إنما تتعلق به من جهة حدوثه ، ووجوده ، وليس من هذه الجهة شر ؛ إذ الشر ليس وصفا ذاتيا ، ولا أمرا حقيقيا ؛ بل حاصله / يرجع إلى مخالفة القرض ؛ وهو غير خارج عن الأمور النسبية ، والأحوال الإضافية ؛ كما يأتي تحقيقه في مسألة التحسين ، والتقييح<sup>(٢)</sup> .

ثم وإن قدر استناد الشر إلى الله - تعالى - في الخلق ، والإيجاد ؛ فلا يلزم أن يقال له باعتبار ذلك شريرا إلا بالقياس على المشاهد ؛ وهو غير صحيح كما سبق<sup>(٣)</sup> .

وإن كان المورد له معتزليا ؛ فيلزمه تسمية الرب<sup>(٤)</sup> - تعالى - مطيعا ؛ لكونه خالقا للطاعة ؛ كما قيل في الشر ؛ وليس كذلك .

فإن قيل : تسمية الواحد منا مطيعا ؛ إنما كان بالنسبة إلى ما أوجده فيما هو مأمور به ، وملجأ إليه ، والبارئ - تعالى - مبتزه عن ذلك .

قلنا : فما المانع من أن تكون تسمية الواحد منا شريرا بالنسبة إلى ما أوجده عما الشئ قلنا . نهى عنه ؟ والرب يتعالى ، عن ذلك .

قولهم : من جملة الجائزات أفعال العباد ، والمتولدات .

قلنا : أما أفعال العباد : فتبين أنها مخلوقة لله - تعالى - دون العبيد ، فيما<sup>(٥)</sup> بعد<sup>(٦)</sup> .

وأما المتولدات : فسيأتي<sup>(٧)</sup> أيضا إبطالها ، وبيان أنه ما من حادث إلا وهو حادث بإحداث الله - تعالى - وملازمة حركة الخاتم لحركة اليد ؛ غير مانع من حدوثهما

(١) انظر ل ٢٥٧ / ب وما بعدها .

(٢) انظر ل ١٧٤ / ب وما بعدها .

(٣) انظر ل ٤٠ / أ .

(٤) في ب . (الله) .

(٥) ساقط من ب . انظر ل ٢٥٧ / ب وما بعدها .

(٦) انظر ل ٢٧٣ / أ وما بعدها .



بإحداث الله - تعالى - لهما ؛ فإنه لا مانع من وجود أمرين - أحدهما يلزم الآخر : إما عبادة : كملازمة التسخين للنار - وإما اشتراطاً : كملازمة العلم للإرادة ، والحياة للعلم ، وليس أحدهما مستقداً من الآخر ؛ بل كلاهما مخلوقان لله - تعالى - .

فصول من  
تنبيه الذات

قولهم : القدرة القديمة واحدة ، أو متعددة .

قسم الأول

قلنا : بل واحدة ، لا تعدد فيهما ، ودليله مسلكتان :

المسلك الأول : أنها لو كانت قابلة للتعدد : فإما أن تكون أعدادها ، متناهية ، أو غير متناهية .

فإن كانت متناهية : فما من عدد يفرض إلا وفرض الزيادة عليه لا يلزم منه الحال . فكل عدد معرض قائله له ؛ فهو جائز عليها .

وعند ذلك فتخصيصها ببعض الأعداد دون البعض : إما لمخصص ، أو لا لمخصص .

فإن كان الأول : فالمخصص لها بملك العدد ؛ إما موجب بالذات ، أو بالاختيار .

فإن كان الأول : فهو محال ، فإن نسبة الموجب بالذات إلى كل ما يفرض من الأعداد نسبة واحدة ، فليس تخصيصه للبعض دون البعض ؛ أولى من العكس .

وإن كان موجبا بالاختيار ، والقدرة : فإما أن تكون تلك القدرة قديمة ، أو حادثاً . ن ٦٢/ب

فإن كانت قديمة : فهي من الجملة المفروضة ، وليس جعل البعض منها مخصصاً للباقي ، أولى من العكس .

وإن كانت حادثاً : فالحدث لا يكون مخصصاً للقديم .

وإن كان ذلك لا لمخصص : ففيه فرض وقوع الجائر لا لمخصص ؛ وهو محال كما سبق<sup>(١)</sup> .

وأما إن كانت أعدادها غير متناهية : فهو ممتنع لما سبق أيضاً<sup>(٢)</sup> ، ويلزم من إبطال كل واحد من القسمين ؛ إبطال التعدد .

(١) راجع ما سبق ن ٥٩/أ وما بعدها .

(٢) الظرف ن ٤١/ب .

المسلك الثاني : أن يقول : لو كانت متعددة متكثرة ؛ فلا يخلو : إما أن تكون متفقة من كل وجه ، أو مختلفة من كل وجه ، أو متفقة من وجه دون وجه .  
فإن كان الأول : فلا تعدد ، ولا كثرة ؛ فإن التكثر في أشخاص الحقيقة الواحدة من غير مميز محال .

وإن كان الثاني : فالقدرة ليست إلا واحدة منها ، والباقي ليس بقدرة .

وإن كان الثالث : فمما به تميز كل واحد من أعداد القدر<sup>(١)</sup> عن الآخر إما أن يكون اختصاصه به لذاته ، أو لمخصص من خارج .

لا جائز أن يقال بالأول : وإلا لما وقع الاختلاف فيه بين أعداد القدر<sup>(٢)</sup> ؛ لاشتراك الكل في حقيقة القدرة الموجبة لتخصيصه .

ولا جائز أن يقال بالثاني : وإلا فالمخصص لكل واحد منها بما تخصص به إما أن يكون موجبا لذلك بالذات ، أو بالقدرة .

فإن كان بالذات : فهو أيضا محال ؛ لأن نسبة الموجب بالذات إلى الكل نسبة واحدة ؛ ضرورة التماثل ، وليس تخصصه [بما]<sup>(٣)</sup> تخصص به البعض دون البعض ؛ أولى من العكس .

وإن كان مخصصا بالقدرة : فالقدرة المخصصة : إما قديمة ، أو حادثة .

لا جائز أن تكون حادثة ؛ فإن الحادث لا يكون مخصصا للقديم .

وإن كانت قديمة : فهي من الجملة ، والكلام فيما تخصصت به : كالكلام في الأول . وذلك يجر إلى التسلسل ، أو الدور ؛ وهو ممنوع .

وإذا بطل كل واحد من الأقسام اللازمة من التعدد ؛ فلا تعدد .

كيف وأن الطريق إلى ثبوت صفة القدرة إنما هو كون الكائنات ؛ وذلك إنما يدل على أنه لا بد من قدرة يحصل بها الإيجاد ، ولا مانع من أن تكون القدرة واحدة ،

(١) قى ب (قدرة) .

(٢) قى أ (لما) .

والمتعلقات متعددة ؛ وذلك على نحو تعلق الشمس بما قابليها ، واستضاء بها ؛ فإنه وإن كان متعددًا غير موجب للتعدد في الشمس المتعلقة به ؛ فالقول بالزيادة/ على ذلك قول ل ١/٦٩ لا دليل عليه .

وأيضاً : فإن القول بالتكثر بوجوب التمايز بصفات خارجة عن الصفات النفسانية من غير دليل عقلي ، ولا <sup>(١)</sup> نقل سمعي ؛ وهو ممتنع .

غير أن هذه استبصارات ؛ والبرهان ما ذكرناه من المسلكتين ؛

فإن قيل : ما ذكرتموه إنما يلزم أن لو كان ما وقع به التمايز بين أعداد القدرة من الصفات الوجودية ، والأمور الحقيقية ، وما المانع من أن يكون التمايز باعتبار سلوب ، وإضافات ، ومتعلقات خارجة ليست من الصفات الوجودية ؟

وذلك على نحو ما يقوله الفيلسوف ؛ في تعدد الأنفس الإنسانية ، بعد مقارنة الأبدان ؛ بناء على ما حصل لها في حال مقارنة الأبدان من السبب ، والإضافات .

قلنا : أما التعدد بالسلوب المحضة ؛ فبعيد ؛ وذلك لأن ما سلب عن أحد الأعداد ؛ إن وقعت المشاركة فيه ؛ بأن يكون مسلوباً أيضاً عن الكل ؛ فلا <sup>(٢)</sup> تمايز به . وإن لم يكن مسلوباً عن الكل فما سلب عن بعضها ؛ فهو ثابت للبعض الآخر ، ويلزم من ذلك إثبات صفة وجودية زائدة يكون التمييز حاصلاً بها ، لا بمحض السلب .

وأما التمايز باعتبار الإضافات ، والتعلقات فلا ينحلو ؛ إما أن تكون موجبة لقيام صفات وجودية بالمتعلق ؛ أو لا .

فإن كان الأول ؛ ففيه إثبات صفة وجودية على ما سلف ،

وإن لم يوجب قيام صفة وجودية به <sup>(٣)</sup> ؛ فهي غير موجبة للتعدد في المتعلق كما ذكرناه من تعلق الشمس بما قابليها واستضاء بها ؛ فإذاً صفة القدرة القديمة واحدة لا تعدد فيها .

(١) في ب (ولا على) .

(٢) في ب (ولا) .

(٣) ساقط من ب .

القسم الثاني قولهم : (أهي) <sup>(١)</sup> غير متناهية في ذاتها ، ومتعلقاتها ، أم لا ؟

قلنا : بل هي غير متناهية في ذاتها ، ولا بالنظر إلى متعلقاتها .

أما بالنظر إلى ذاتها : فبمعنى أنها حقيقة واحدة ، لا انقسام فيها " لا <sup>(٢)</sup> بأجزاء حد <sup>(٣)</sup> ، ولا بأجزاء كمية ، وهذا هو المعنى من سلب النهاية عن ذات واجب الوجود ، وباقي صفاته .

وأما سلب النهاية عنها باعتبار متعلقاتها : فمعناه أن ما يصح <sup>(٤)</sup> أن تتعلق به القدرة من الجائزات لانهاية له بالقوة ، وإن كان متاهيا بالفعل . وهذا هو المعنى بسلب النهاية في متعلقات باقي الصفات .

القسم الثالث قولهم : فما علم الله - تعالى - أنه لا يكون ، هل <sup>(٥)</sup> يكون مقدورا منه ما هو ممتنع الكون له ؟

قلنا : ما علمه الله - تعالى - أنه لا يكون : منه / ما هو ممتنع الكون في نفسه : كاجتماع الضدين ، وكون الجسم الواحد في آن واحد في مكانين ، ونحوه ، ومنه ما هو جائز في نفسه : مع قطع النظر عن تعلق العلم بأنه لا يكون .

فما كان من القسم الأول : فغير مقدور من غير خلاف . سواء تعلق العلم بأنه لا يكون ، أو لم يتعلق .

وأما القسم الثاني : فقد اختلف فيه ، فذهب أئمتنا ، وأكثر المعتزلة : إلى أنه مقدور خلافا لعباد <sup>(٥)</sup> : فإنه قال : هو غير مقدور لله - تعالى - .

وحاصل النزاع في هذه المسألة آيل إلى العبارة : فإن من قال بكونه مقدورا لا يعني به غير أنه بالنظر إلى ذاته ممكن ، والممكن - من حيث هو ممكن - غير مستحيل

(١) في (أهي) .

(٢) في ب (بأجزاء حذود) .

(٣) في ب (ما يصلح) .

(٤) في ب (فهل) .

(٥) عباد بن سليمان الصيمري : أحد رجال الطبقة السابعة من المعتزلة من أصحاب هشام القوطي ، له مؤلفات كثيرة في الاعتزال ، ودارت بينه وبين ابن كلاب مناظرات ، توفي سنة ٢٥٠ هـ (انظر طينبات المعتزلة ص ٧٧ ومقالات الإسلاميين ٢٢٧/١ و ٢٢٩ و ٢٥٠ و ٢٥٢) .

الوجود ، والقدرة - من حيث هي قدرة - لا يستحيل تعلقها بما هو فى ذاته ممكن إذا قطع النظر عن تعلق العلم بأنه لا يكون ، إذ الممكن - من حيث هو ممكن - لا ينبؤ عن تعلق القدرة القديمة به ، والقدرة - من حيث هي قدرة - لا تنقاصر عن التعلق به لقصور فيها ، ولا ضعف .

ولا معنى لكونه مقدورا إلا هذا . وإن كان مستحيل الوجود بالنظر إلى تعلق العلم بأنه لا يكون حتى لا يقضى إلى وقوع خلاف المعلوم .

ومن قال بكونه غير مقدور ؛ فهو لا يتأزع فى كونه مقدورا بالتفسير المذكور .

وإنما قال بكونه غير مقدور ؛ بمعنى أنه يلزم المحال من فرض وقوعه ، وتخصيصه بالقدرة من حيث تعلق العلم بأنه لا يكون ؛ وهو غير ممنوع عند الثائل بكونه مقدورا بالتفسير المذكور ؛ والله أعلم .

## المسألة الثالثة

### في إثبات صفة الإرادة .

مذهب أهل الحق<sup>(١)</sup> : أن الباري - تعالى - مُريد بإرادة قائمة بذاته ، قديمة ، أزلية ، وجودية ، واحدة ، لا تعدد فيها ، مُعلقة بجميع الجائزات ، غير متناهية بالنظر إلى ذاتها ، ولا بالنظر إلى مُعلقاتها .

ومذهب الفلاسفة<sup>(٢)</sup> ، والشيعة<sup>(٣)</sup> ، والمعتزلة<sup>(٤)</sup> : إلى إنكار ذلك .

وإذا قيل له مُريد : فمعناه عند الفلاسفة : راجع إلى سلب الكراهة عنه .

ووافقهم على ذلك النجّار<sup>(٥)</sup> من المعتزلة : حيث أنه فسّر كونه مُريداً ؛ بسلب الكراهة ، والقلية عنه .

(١) توضيح مذهب أهل الحق بالإضافة إلى ما رُود هنا :

انظر اللمع للأشعري ص ٤٧ - ٥٩ ، والتمهيد للباقلاني ص ٤٧ - ٤٩ ، ١٥٢ ، والإيضاف ص ٣٦ له أيضاً ، وأصول الدين للبغدادي ص ١٠٢ - ١٠٥ ، والإرشاد لإمام الحرمين ص ٦٣ ، ٧١ ، ٢٣٧ ، ٢٥٤ ، وجمع الأدلة له أيضاً ص ٨٣ - ٨٥ ، والاقتصاد في الاعتقاد للقرطبي ص ٤٧ - ٥١ ، ونهاية الأقدام للشهرستاني ص ٢٣٨ - ٢٦٨ ، والمجيب للفراري ص ١٢١ - ١٢٣ ، ومعالج أصول الدين ص ٤٤ - ٤٥ على هامش المجيب .

ومن كتب الأمدى غاية المرام ص ٥٢ - ٧٥ .

ومن الكتب التي تأثر أصحابها بالأمدى :

انظر شرح الطولج ص ١٧٩ - ١٨٢ ، والمواقف للإيجي ص ٢٩٠ - ٢٩٢ .

وشرح المقاصد للفتناري ٢ / ٦٩ - ٧٢ .

(٢) انظر عين المسائل للفراري ص ٥ ، والإشارات لابن سينا ٣ / ٥٦١ طبع دار المعارف .

(٣) في ب (والمعتزلة ، والشيعة) .

(٤) النجّار : أبو عبد الله الحسين بن محمد بن عبد الله البغدادي ، المعروف بالنجّار شيخ النجّارية من المعتزلة ، وإليه نسبتها ، كان حائكا ، وهو من متكلمي (المجبرة) وله مع النظام مناظرات - وهو وأتباعه يوافقون أهل السنة في بعض أصولهم ؛ مثل خلق الأفعال ، والمعتزلة في بعض أصولهم أيضاً ؛ مثل نفي الرؤية . وقد توفي النجّار حوالي سنة ٢٣٠ هـ .

(٥) الحنلي والنحل ١ / ٨٨ ، والفرق بين الفرق ص ٢٠٧ ، ومقالات الإسلاميين ١ / ٢١٦ ، أما عن رأيه في الإرادة فانظر شرح الأصول الخمسة ص ٤٤٠ ، والحل والنحل ١ / ٨٩ والفرق بين الفرق ص ٢٠٨ .



وأما النُّظَام<sup>(١)</sup> ، والكعبى<sup>(٢)</sup> فإنهما قالا : إن وصف الإرادة شَرْعاً ؛ فليس معناه إن أضيف ذلك إلى أفعاله إلا أنه خالفها .

وإن أضيف إلى أفعال العبد ؛ فالمراد أنه أمر بها .

وزاد الجاحظ<sup>(٣)</sup> على هؤلاء بإنكار الإرادة شاهداً ، وقال : مهما كان الإنسان/ غير ل ٦٥ / غافل ، ولا ساه عما يفعله ؛ بل إن كان عالماً به ؛ فهو معنى كونه مريداً .

وذهب البصريون من المعتزلة ؛ إلى أنه مريد بإرادة قائمة لا فى محل .

وذهبت الكرامية<sup>(٤)</sup> ؛ إلى أنه مريد بإرادة حادثة فى ذاته ، تعالى الله عن قول الزائغين .

(١) النُّظَام : البراعم بن ميار بن عالى البصرى ، أبو إسحاق النُّظَام ، تلميذ أبو الهذيل العلاف ، وابن أخيه . من أئمة المعتزلة ، وهو شيخ النُّظَامِيَّة التى نسبت إليه . من أدكيا المعتزلة ، ودوى الشهادة فيهم . من أشهر تلاميذه الجاحظ . وتوفى سنة ٢٣١ هـ (راجع ما سبأنى فى القاعدة السابعة فى الجزء الثانى ل ٢٤٤ / ب) ، وطبقات المعتزلة ص ٤٩ والمثل والنحل ٥٣ / ١ والفرق بين الفرق ١٣١ - ١٥٠ والنظام تأليف أبو زيد) .

أما عن رأيه فى الإرادة : فانظر شرح الأصول الخمسة ص ٤٣٤ والمثل والنحل ٥٥ / ١ .

(٢) الكعبى : أبو القاسم عبد الله بن محمود الكعبى ، من بني كعب ، البلخي الخراسانى . أحد أئمة المعتزلة ، وشيخ الكعبية منهم . له آراء ومقالات فى الكلام انقر بها . وقد أقام ببغداد مدة طويلة ، وتوفى ببلخ سنة ٢١٩ هـ . (وفيات الأعيان ٢ / ٢٤٨ والجزء ٢ / ١٧٦ والفرق بين الفرق ص ١٨٨) .

أما عن رأيه فى الإرادة : فانظر شرح الأصول الخمسة ص ٤٣٤ والمثل ٧٨ / ١ والمزيد من البحث والدراسة راجع ما سبأنى فى الجزء الثانى - القاعدة السابعة : ل ٢٤٦ / ب .

(٣) الجاحظ : عمرو بن بحر بن محبوب الكنانى ، البصرى ، المعتزلى (أبو عثمان) عالم ، أديب ، مشارك فى أنواع العلوم ، شيخ الجاحظية من المعتزلة . ولد بالبصرة سنة ١٦٣ هـ وتوفى بها سنة ٢٥٥ هـ . (وفيات الأعيان ٣ / ١٤٠ ولسان الميزان ٤ / ٣٥٥ وتاريخ بغداد ٢ / ٢١٢) .

أما عن رأيه فى الإرادة فانظر : المثل والنحل ٧٥ / ١ والفرق بين الفرق ١٧٦ ، ١٧٧ . والمزيد من البحث والدراسة راجع ما سبأنى فى الجزء الثانى - القاعدة السابعة ل ٢٤٦ / ب .

(٤) الكرامية : هم أتباع أبو عبد الله محمد بن كرام السجستاني المتوفى سنة ٢٥٥ هـ كان من عباد المرجئة ، قال بالتنجيم ، وتبعه على بدعته خلق كثيرون .

والكرامية ثلاثة أصناف : حقائقية ، وطرائقية ، وإسقاطية .

(المثل والنحل ١ / ١٠٨ والفرق بين الفرق ٢١٥) .

أما عن رأيهم فى الإرادة : فانظر المثل والنحل ١ / ١١٠ والفرق بين الفرق ص ٢٢٠ .

والمزيد من البحث والدراسة عن هذه الفرقة راجع ما سبأنى فى الجزء الثانى - القاعدة السابعة ل ٢٥٦ / ب فقد تحدث الأندلسي عن آراء الكرامية بالتفصيل .

وقبل الخوض في الحجاج<sup>(١)</sup> نفيًا ، وإثباتًا ؛ لا بد من تحقيق معنى الإرادة على مذهب أهل الحق من أئمتنا ؛ ليكون التوارد بالنفي ، والإثبات على معنى واحد .

وقد اختلفت عباراتهم فيها :

فقال بعضهم : هي القصد إلى المراد .

وقال بعضهم : هي إثارة المراد .

وقال بعضهم : هي اختيار الحادثات<sup>(٢)</sup> .

وقال القاضي أبو بكر : هي المشيئة العجدة .

وفي هذه العبارات نظر .

أما العبارة الأولى والثانية : ففيهما تعريف الإرادة بالمراد ، والمراد مشتق من الإرادة ؛ فيكون أخفى في المعرفة من معرفة الإرادة ؛ فلا يصلح للأخذ في التعريف .

والذي يخص العبارة<sup>(٣)</sup> الأولى : أن الإرادة أعم من القصد ، وتعريف الأعم بما هو أخص منه ممنوع ؛ ولهذا فإن الإرادة على رأى الأصحاب يجوز تعلقها بفعل الغير ، والقصد إلى فعل الغير ممنوع .

وقول القائل في العرف : قصدى لفعلك لأجل مصلحتك ؛ فمن أجل مصلحتك ، فمن باب التجوز ، والتوسع ؛ والكلام إنما هو في الحقيقة .

وأما العبارة الثانية : وهي الإثارة . فقد قيل فيها : الإثارة مشعر بسابقة التردد بين أمرين .

أحدهما أثر عن الآخر ، والإرادة أعم من ذلك ؛ فإنها قد تكون حيث لا تردد ؛ كالمكره على فعل شيء ؛ فإنه لا يخطر له غير الفعل الذى به نجاته ؛ وهو يريد له .

ويمكن دفعه : بأنه مؤثر لجانب فعله على عدمه ، ولا خلوه عنه . وما مثل هذا التشكيك فوارد على العبارة الثالثة : وهي الاختيار .

(١) في ب ( الصحيح ) .

(٢) في ب ( الجارية ) .

(٣) في ب ( الإرادة ) .

وبالجملة : فجملة هذه العبارات ! وإن سلم تساويها في المعنى عموماً ، وخصوصاً ؛  
فخاصتها راجع إلى التعريف بالحد اللفظي : وهو تبديل لفظ بلفظ مرادف له .  
وهذا <sup>(١)</sup> إنما يفيد عند الجاهل بدلالة اللفظ ، العالم بمعناه . وأما بالنسبة إلى  
الجاهل بنفس المعنى : فلا .

### والأقرب في ذلك أن يقال :

الإرادة عبارة عن معنى من شأنه تخصيص أحد <sup>(٢)</sup> الجائزين ، دون الآخر ؛ لا بما  
يلزمه التخصيص .

ولا يخفى مغارقتها للعلم ، والقدرة ، والكلام ، والسمع ، والبصر ، والحياة ؛ إذ ليس  
من شأن <sup>(٣)</sup> العلم التخصيص بل الكشف والإحاطة بالشئ ، على ما هو عليه ، فيكون له / ب  
تابعاً للتخصيص ، فلا يكون هو الموجب للتخصيص . ولا من شأن القدرة ذلك ؛ بل <sup>(٤)</sup>  
الإيجاد <sup>(٥)</sup> . وأما باقي الصفات فظاهر .

وليست هي الشهوة ، ولا التمني ، ولا العزيمة ، ولا المحبة ، ولا الرضى .

وقد اختلف في ذلك كله :

أما الشهوة : فهي توفيق النفس إلى إدراك بعض المدركات ، ولا تتعلق بجميع  
الجائزات الواقعة ، بل ببعضها ، وهي ما فيه لذة ، واستطابة بخلاف الإرادة ، وقد تتعلق  
الشهوة بما فيه لذة ، وإن لم يكن مراداً ؛ وذلك عندما إذا علم الشخص أن هلاكه فيه ،  
وحيث يطلق لفظ الشهوة بإزاء الإرادة ؛ فليس إلا بجهة التجوز <sup>(٥)</sup> ، والتوسع <sup>(٥)</sup> .

وأما التمني : فقد قال بعض أصحابنا : إنه نوع من الإرادة ، حتى قال في حده :  
هو إرادة ما علم أنه لا يقع ، أو شك في وقوعه .

وانفق المحققون من أصحابنا ، ومن المعتزلة ؛ على أنه ليس بإرادة ؛ لكن اختلف

قول أبي هاشم فيه .

(١) قى ب ( وهو ) .

(٢) قى ب ( كل واحد من ) .

(٣) قى ب ( بيان ) .

(٤) قى ب ( بالإيجاد ) .

(٥) قى ب ( التوسع والتجوز ) .

فقال تارة : هو قول القائل : ليت ما لم يكن كان ، وما كان لم يكن .

وتارة : أنه ضرب من الاعتقادات ، والظنون .

وتارة : أنه التلهف ، والتأسف .

والحق أن الإرادة معايرة للتمنى ، وبيانه من ثلاثة أوجه :

الأول : أن التمنى قد يتعلق بما فات ، وهو ما يدل عليه بقول القائل : ليت ما كان

لم يكن ، وما لم يكن كان ؛ والإرادة لا تتعلق بما فات .

والثاني : هو أن الإرادة قد تتعلق بما يعلم وقوعه ؛ بخلاف التمنى .

والثالث : هو أن الإرادة قد تتعلق بقتال (١) العدو القاصد للهلاك ؛ بخلاف التمنى ؛

فإنه لا يتعلق بقتاله (٢) .

وإذا عرف الفرق بين التمنى ، والإرادة بما ذكرناه ؛ فقد امتنع جعل التمنى نوعا من

الإرادة . وإلا لزم من وجود التمنى ؛ وجود الإرادة ؛ ضرورة لزوم وجود الأعم ؛ من وجود

الأخص ؛ وهو باطل بما ذكرناه من الفرق الأول ، وامتنع أيضا تفسيره بالقول ؛ فإن التمنى

قد يوجد في حق من لا قول له .

وامتنع تفسيره بالتأسف ، والتلهف ؛ إذ هو مخصوص بما فات ، والتمنى قد يتعلق

بما هو آت .

وامتنع تفسيره بأنه ضرب من الاعتقادات والظنون ؛ إذ هو غير مميز للتمنى ؛ فإن ما

عداه من ضروب الاعتقادات والظنون ، يصدق عليه أنه ضرب من الاعتقادات والظنون ؛

وليس تمنيا .

١/٦٦ د

والمقصود : إنما هو بيان الفرق / بين الإرادة ، والتمنى ، وقد حصل ذلك بما

حققناه ؛ فلا حاجة إلى تحديد التمنى ، وشرح معناه .

وأما العزيمة : فعبرة عن توطئ النفس على أحد أمرين بعد سابقة التردد فيهما (٣) .

إلا أنها (٣) نفس الإرادة المتقدمة على المراد بأزمته ، كما ذهبت إليه المعتزلة حتى

أنهم منعوا بذلك من إثبات الإرادة (٤) القديمة لله - تعالى - ومن أراد بلفظ العزيمة ذلك ؛

(١) في ب ( يقتل ) .

(٢) في ب ( يقتله ) .

(٣) في ب ( فيها لأغيا ) .

(٤) في ب ( الأذلة ) .

فلا مانع من إثباته في حق الله - تعالى - وإن كان إطلاق لفظ العزيمة عليه ممتنعا ؛ لعدم ورود الشرع به .

وأما المحبة والرضى : فقد اختلف أصحابنا فيه .

فذهب المعظم منهم : إلى أن الإرادة هي نفس المحبة والرضى ، وذهب الباقون : إلى المغايرة بينهما .

أما القائلون بالاتحاد : فقد احتجوا بمسلكين :

الأول : بأن قالوا : لو كانت الإرادة مغايرة للمحبة ، والرضى - فلا يخلو : إما أن تكون المحبة والرضى متخالفين للإرادة ، أو متماثلين لها .

فإن كان الأول : فإما أن يكونا مضادين : أو غير مضادين لها . فإن كانا متضادين لها ؛ فيلزم منه استحالة الجمع بين إرادة الشيء ومحبة ، والرضى به ؛ وهو ممتنع . وإن لم يكونا مضادين ؛ فكل مختلفين غير متضادين لا يمتنع وجود أحدهما مع ضد الآخر ، ويلزم من ذلك جواز وجود المحبة والرضى ، مع وجود ضد الإرادة ، وهو الكراهة ؛ وهو ممتنع ، فلم يبق إلا التماثل ؛ ويلزم الإشتراك في معنى الإرادة .

ولقائل أن يقول : وإن سلمنا أنهما لا يتضادان مع الاختلاف ، فمن الجائز أن يكونا من قبيل المتلازمين اللذين لا انفكاك لأحدهما عن الآخر .

وعند ذلك فلا يلزم جواز وجود أحدهما مع ضد الآخر ، وإن جاز ذلك فيما عداهما من المختلفات الغير متلازمة .

المسلك الثاني : أن مراد الشيء استحيل أن لا يكون محبا له ، وكذلك بالعكس . ولو تغايرا ؛ لتصور الانفكاك بينهما ؛ وهو ضعيف أيضا ؛ فإن الانفكاك بين المحبة والإرادة ؛ غير ممتنع ؛ ولهذا فإن شرب الدواء المستكره مراد ، وليس بمحجوب .

ولو قال القائل هو <sup>(١)</sup> مراد لى ، وليس بمحجوب <sup>(٢)</sup> ، لم يكن مستبعدا . ويتفقد علة الانفكاك ؛ فلا <sup>(٣)</sup> يدل ذلك على الاتحاد في المعنى ؛ لما سبق في المسلك الذي قبله <sup>(٤)</sup> .

(١) في ب (هو محجوب وليس بمراد) .

(٢) في ب (فلا يدل على الاتحاد في المعنى على ما سبق في المسلك الثاني قبله) .



ل ٦٦/ب وأما القائلون بالمغايرة : فقد احتجوا بمسلكين / أيضا :

الأول : قوله - تعالى - ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾<sup>(١)</sup> وقوله - تعالى - : ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾<sup>(٢)</sup> . أثبت المحبة المتعلقة بالله ، فلو كانت المحبة ؛ هي الإرادة ؛ لما تعلقق بالله تعالى ؛ لكونه قديما ، وكون الإرادة لا تتعلق بغير الحادث .

وهو أيضا ضعيف ؛ إذا أمكن أن يكون المراد من قوله - تعالى - ﴿يُحِبُّونَهُ﴾ ومن قوله : ﴿أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ إرادة طاعته . هكذا ذكره ابن عباس ؛ وعلى هذا فلا منافاة بين الإرادة ، والمحبة .

المسلك الثاني : وهو الأقوى ، وعليه الاعتماد ، أنهم قالوا : سبب أن الله - تعالى - مريد لجميع الجائزات ؛ والكفر والفساد من جملتها ؛ فيكون مريدا له . فلو كانت الإرادة هي المحبة والرضى ؛ لكان البارى - تعالى - محبا للفساد ، وراضيا بالكفر ؛ وهو محال لقوله - تعالى - ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾<sup>(٣)</sup> . وقوله - تعالى - : ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾<sup>(٤)</sup> .

فإن قيل : إن الله - تعالى - يحب الفساد من حيث هو معاقب عليه .

قلنا : فلا منافاة بينه ، وبين كون الفساد في ذاته غير محبوب على ما دل عليه النص .

[وإذا]<sup>(٥)</sup> أتينا على ما أردنا تحقيقه من معنى الإرادة ؛ فهي تنقسم إلى قديم ، وحادث . والمقصود هاهنا ؛ إنما هو بيان إثبات الإرادة القديمة لله - تعالى - .

وأما الإرادة الحادثة : فسيأتى الكلام عليها فيما بعد إن شاء الله - تعالى .<sup>(٦)</sup> والمعتمد في ذلك أن يقال :

(٢) سورة البقرة ٢ / ١٦٥ .

(٤) سورة الزمر ٧ / ٢٨ .

(٦) انظر ل ٢٨١ / ب وما بعدها .

(١) سورة العنكبوت ٥ / ٥٤ .

(٣) سورة البقرة ٢ / ٢٠٥ .

(٥) في أ (إإذا) .



إذا ثبت [أن]<sup>(١)</sup> العالم حادث ، وأنه من أفعال واجب الوجود ؛ فلا يخفى أن تقدير وجوده قبل أن وجد ، وبعد أن وجد ، - على شكل ومقدار أكبر مما هو عليه<sup>(٢)</sup> أو أصغر - من الجائزات . ووقوع بعض الجائزات ، دون البعض ليس له لذاته ؛ لما سبق ؛ فلا بد له من مخصص .

والمخصص : إما ذات واجب الوجود ، أو أمر خارج عنها .

لا جائز أن يكون هو ذات واجب الوجود ؛ فإن نسبة ذاته إلى جميع الجائزات نسبة واحدة ؛ فليس تخصيصها للبعض دون البعض ، أولى من العكس .

فلم يبق إلا أن يكون خارجا عنها ، وليس ذلك هو القدرة ، والعلم ، وباقي الصفات المذكورة من قبل ؛ لما سبق ؛ فيكون زائدا عليها ، وذلك هو المعنى بالإرادة<sup>(٣)</sup> .

فإن قيل : لا تسلم صحة إتصاف الرب - تعالى - بالإرادة .

ويرد على ذلك  
بشكوك

قولكم : لأن اختصاص العالم بما هو عليه من الصفات دون باقي الصفات الجائزة للشك الأول يستدعي مخصصا . / إنما يصح ، أن لو ثبت لكم أن ما عدا الصفات التي خلق العالم ل ١/٦٧ عليها جائزة عليه . ولم قلتم بأن ما وجد عليه من الصفات لم تكن متعينة له ، وأن ما عداها ليس بممتنع عليه ؛ لخصوص ذاته ؟

سلمنا أن ذلك جائز على العالم ؛ ولكن ما المانع من أن يكون الرب<sup>(٤)</sup> - تعالى - متمسك الثاني موجبا للعالم بما هو عليه ، باعتبار ذاته ، لا بصفة زائدة ؟

قولكم<sup>(٥)</sup> : لأن نسبة جميع الجائزات إلى ذاته نسبة واحدة ، غير مسلم .

وما المانع من أن يكون باعتبار ذاته لا يقتضي من جملة الصفات الجائزة إلا ما وجد ، وذلك لأن<sup>(٦)</sup> الصفات الجائزة مختلفة في ذواتها وإن اتحدت في صفة الجواز .

(١) ساقط من أ .

(٢) ساقط من ب .

(٣) انظر المآخذ للأندلسي ل ٢٩ / أ وقارن بالإرشاد لإمام الحرمين ص ١٢١ والاقتصاد للميرزا ص ٤٧ .

(٤) في ب : (البارئ) .

(٥) في ب : (قولهم) .

(٦) ساقط من ب .

والموجب بذاته لا بد وأن يكون بينه وبين ما أوجبه مناسبة طبيعية : باعتبارها يتحقق جعل الموجب علة والموجب معلولا ، وإلا فليس جعل أحدهما علة للآخر ، أولى من العكس : بل وليس جعله علة لما <sup>(١)</sup> فرض معلولا ، أولى من غيره <sup>(٢)</sup> .

وعند ذلك فمن الجائز : أن تكون ذاته مناسبة لبعض الجائزات ، دون البعض .

وعلى هذا التقدير : فلا يستدعي تخصيصا [رائدا] <sup>(٣)</sup> .

الشك الثاني

سلمنا أن الكل جائز بالنسبة إلى ذاته ، وأن تخصيص كل واحد بالنسبة إلى ذاته جائزة ؛ ولكن لا نسلم أنه يلزم من ذلك الافتقار إلى تخصيص رائد على الذات .

والذي يدل على ذلك : أن الأمر الرائد : إما أن يكون قديما ، أو حادثا .

فإن كان قديما : فلما أن يكون مخصصا باعتبار ذاته ، أو بصفة زائدة ،

فإن كان الأول : فقد وقعت فيما فرغتم منه .

وإن كان الثاني : فالكلام فيه كالكلام في الأول ؛ وهو تسلسل ممتنع .

وإن <sup>(٤)</sup> كان حادثا : افتقر إلى مخصص آخر ، والكلام في ذلك المخصص : كالكلام في الأول ؛ وهو تسلسل ممتنع <sup>(٥)</sup> .

الشك الرابع

سلمنا أنه لا بد من مخصص خارج عن ذاته - تعالى - ولكن ما المانع من كونه عديميا ؟

وإن امتنع كونه عديميا : فما المانع من كونه ليس بموجود ، ولا معدوم ؟ كما قاله النجار عن المعتزلة : إن المخصص كونه مريدا لذاته في الأزل ، للجائزات فيما لا يزال من غير احتياج إلى صفة الإرادة ، وكونه مريدا حالة لا موجودة ، ولا معدومة .

الشك الخامس

سلمنا أنه لا بد وأن يكون وجوديا ؛ ولكن لم قلتم إنه لا بد وأن يكون قائما بذات الله - تعالى - ؟

(١) في ب (غير ما) .

(٢) في ب (المعلول) .

(٣) منقطع من أ .

(٤) من أول (وإن كان حادثا) . (٥) منقطع من ب .

وما المانع من كونه مخصصا بإرادة لا في ذاته ، كما هو مذهب البصريين / من ١٧٥ ب  
المعتزلة .

سلمنا أنه لا بد وأن يكون المخصص قائما بذاته ؛ ولكن ما المانع من كونه حادثا ، الشكك السادس  
كما هو مذهب الكرامية ؟

سلمنا أنه لا بد وأن يكون قديما ؛ ولكن لا نسلم أن ذلك المخصص هو الإرادة ؛ بل الشكك السابع  
جاء أن يكون المخصص كونه عالما بما اشتمل عليه الجائز من المصلحة المرجحة له  
على غيره ، كما يقوله أبو الحسين البصري ، ومع ذلك ؛ فلا حاجة إلى الإرادة .

سلمنا أن العلم بالمصلحة غير موجب ؛ ولكن لم قلتم بامتناع كون المرجح قوله ؛ الشكك الثامن  
«كن» ؟ كما ذهب إليه بعض الكرامية .

ويدل على كونه مرجحا قوله - تعالى - : «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ  
كُنْ فَيَكُونُ» (١) .

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على أنه لا بد من إرادة قديمة قائمة بذات واجب الوجود ؛ الشكك التاسع  
ولكن معنا ما يدل على امتناع ذلك ؛ وبيانته بحجج أربع .

الأولى : أن حدوث الحادث ؛ إما أن يكون متوقفا على تعلق الإرادة به ، أو لا يكون  
متوقفا عليها (٢) .

فإن كان الأول : فهو ممتنع لثلاثة أوجه :

الأول : أن تعلق الإرادة به لا يخلو ؛ إما أن يكون أولى من عدم التعلق ، وإما عدم  
التعلق أولى ، أو أن التعلق وعدمه سياتي .

فإن كان الأول : فالرب - تعالى - يستفيد بإرادته له (٣) كمالا ، وبعدم إرادته نقصانا ؛  
وهو محال على الرب - تعالى - .

وإن كان الثاني : كان التخصيص بالوجود (٤) ممتنعا .

وإن كان الثالث : لم يكن التخصيص أولى من عدمه ؛ لعدم الأولوية .

(١) سورة النحل ١٠/٦٦ وقد صححت الآية حيث كانت (إِنَّمَا أَمْرُهُ) .

(٢) في ب (عليه) .

(٣) سابق من ب .

(٤) سابق من أ .

الثاني : أنه يلزم منه الدور من جهة أن التخصيص متوقف على تعلق الإرادة به ، وتعلق الإرادة به وصف إضافي بين الإرادة وتخصيص الحادث ؛ فيكون متوقفا على التخصيص ؛ لأن النسبة متوقفة على المنسوب ، والمنسوب إليه ؛ وذلك يوجب توقف تعلق الإرادة على التخصيص ، وتوقف التخصيص على تعلق الإرادة ؛ وهو دور .

الثالث : هو أن تعلق الإرادة بالتخصيص ؛ إما أن يكون قديما ، أو حادثا .

فإن كان قديما : لزم من قدمه قدم التخصيص ؛ وهو محال .

وإن كان حادثا : فإما أن يتوقف على مخصص آخر ، أو لا يتوقف .

فإن كان الأول : لزم التسلسل ، أو الدور ؛ وهو مستبعد .

وإن كان الثاني : لزم تخصيص الجائز لا بمخصص ؛ وهو محال ؛ ولو جاز ذلك ؛ لجاز في كل حادث .

هذا كله إن توقف التخصيص على تعلق الإرادة/به .

وإن لم يكن متوقفا عليها : لم يكن تخصيص بعض الجائزات بالإرادة دون البعض أولى من الآخر ؛ ضرورة التساوي في عدم تعلق الإرادة بكل واحد منها .

الحجة الثانية : أنه لا يخلو ؛ إما أن يكون الباري - تعالى - عالما بحوادث الحوادث في وقت حدوثه على الوجه الذي حدث عليه ، أو لا يكون عالما به .

لا<sup>(١)</sup> جائز أن يكون غير عالم به<sup>(٢)</sup> ؛ وإلا لكان جاهلا بعواقب الأمور ؛ وهو على الله - تعالى - محال .

وإن كان عالما به : فيلزم من ذلك وقوع الحوادث على وفق ما تعلق به العلم ؛ وإلا كان علمه جهلا ؛ وهو محال .

وعند ذلك : فلا حاجة إلى الإرادة .

الحجة الثالثة : إن قدرة الرب - تعالى - إما أن تكون متعلقة بإيجاد<sup>(٣)</sup> الحوادث<sup>(٤)</sup> ، أو لا تكون متعلقة بإيجاده .

(١) في ب (لا جائز أن لا يكون عالما به) .

(٢) في ب (إيجاده) .

فإن كان الأول : فمن ضرورة تعلق القدرة بإيجاده ، وجوده على وفق ما تعلقت به القدرة . وإلا كان البارى - تعالى - عاجزا عنه ، وإذا لزم وجوده من ضرورة تعلق القدرة به ؛ فلا حاجة إلى الإرادة .

وإن كان الثانى : فهو ممتنع التحقق ، ولا فائدة فى الإرادة .

وعند ذلك قالواجب<sup>(١)</sup> تفسير المخصص بالعلم ، والقدرة ، كما ذهب إليه النظام ، والكعبى من المعتزلة .

الحجة الرابعة : هو أن الإرادة : إما أن تكون حادثة ، أو قديمة .

فإن كانت حادثة : فهو محال لما سبق .

وإن كانت قديمة : فهو ممتنع لوجهين :

الأول : أنه إذا كانت الإرادة قديمة ؛ فهي سابقة على الحادث ، والإرادة السابقة على الحادث عزم ، والعزم لا يتصور إلا فى حق من أجمع على شيء بعد ترده ، وفكره فيه ؛ وهو محال فى حق الله - تعالى - .

الثانى : أنها لو كانت قديمة نفسانية ؛ لوجب تعلقها بجميع الجائزات من أفعاله ، وأفعال العباد ؛ فإن نسبة القديم إلى مائر للجائزات نسبة واحدة .

/وعند ذلك : فليس تعلقه ببعض ، أولى من البعض الآخر ؛ ضرورة التساوى فى ١٨٤ ب

النسبة ؛ ويلزم من تعلقه بجميع الجائزات ، محالات ثلاثة :

المحال الأول : أنه يلزم منه تعلقها بوجود كل شيء جائز<sup>(٢)</sup> ، أو بعدمه ، ويكون كل جوهر ، وبحركته<sup>(٣)</sup> ؛ ضرورة جواز الكل ، ويلزم من ذلك اجتماع الوجود ، والعدم ، والحركة ، والسكون فى شيء واحد معا ؛ وهو<sup>(٢)</sup> محال .

المحال الثانى : أن العالم مشتمل على خيرات وشرور فلو تعلقت إرادته بالجميع ؛ لكونه جائزا ؛ فيلزم منه أن يكون خيرا ، شريرا ؛ لما تقرّر فى العقول : أن مريد الخير ؛

(١) فى ب (الجواب) .

(٢) فى ب (جائز وبعدمه وسكون كل جوهر وحركته) .

(٣) فى ب (وذلك) .



خير، ومريد الشر، شرير، والإتصاف بكونه شريراً؛ من صفات الفجيع؛ فلا يكون الباري - تعالى - متصفاً به.

**المحال الثالث:** أن الله تعالى أمر بالطاعة، ونهى عن المعصية، ولعل ما أمر به لا يقع، وما نهى عنه واقع، فلم كان مريداً لما وقع من المعصيات، ولما لم يقع من الطاعات؛ للزم أن يكون قد نهى عما أراد، وأمر بما لم يرد<sup>(١)</sup>.

ولا يخفى ما في ذلك من التناقض، وتكليف المحال؛ فيجب تنزيه الرب - تعالى - عنه. كيف وقد ورد الكتاب العزيز بما يدرك ذلك. وهو قوله - تعالى - ﴿وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْقَاسِيَ﴾<sup>(٢)</sup>، وقوله - تعالى - ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾<sup>(٣)</sup>، وقوله - تعالى - ﴿وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشُّهُوتَ أَنْ تُحْمِلُوا مِثْلًا عَظِيمًا﴾<sup>(٤)</sup>.

وقوله - تعالى - : ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾<sup>(٥)</sup> وقوله - تعالى - ﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ﴾<sup>(٦)</sup> وقوله - تعالى - : ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾<sup>(٧)</sup> وقوله - تعالى - : ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾<sup>(٨)</sup> وقوله - تعالى - : ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾<sup>(٩)</sup> وقوله - تعالى - : ﴿وَسَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا﴾ إلى قوله تعالى - ﴿إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾<sup>(١٠)</sup> حيث كذبهم في قولهم، إلى غير ذلك من الظواهر التي يستقضى ذكرها في مسألة خلق الأعمال<sup>(١١)</sup>.

المتكبر العاشر سلمنا أنه مريد بإرادة وجودية قديمة قائمة بذاته، وأنها متعلقة بجميع المتعلقات الجائزة، ولكن لا نسلم أنها واحدة.

المتكبر الحادي عشر وإن سلمنا أنها واحدة؛ فلا نسلم أنها غير متناهية في ذاتها، ولا بالنظر إلى متعلقاتها.

- |                               |  |
|-------------------------------|--|
| (١) في ب (لا يرد).            | (٢) سورة البقرة ٢/ ٢٠٥.                            |
| (٣) سورة الزمر ٣٩/ ٧.         | (٤) سورة النساء ٤/ ٣٧.                             |
| (٥) سورة البقرة ٢/ ١٨٥.       | (٦) سورة النساء ٤/ ١٤٨.                            |
| (٧) سورة غافر ٤٠/ ٣١.         | (٨) سورة الأنفال ٨/ ٦٧.                            |
| (٩) سورة الذاريات ٥١/ ٥٦.     | (١٠) ضجحت الآية حيث كان أولها في آية ب (وقال الذين |
|                               | أشركوا - الخ) وهي الآية رقم ١٤٨ من سورة الأنعام.   |
| (١١) انظر ك ٢٥٧/ ب وما بعدها. |  |



## والجواب :

أما منع<sup>(١)</sup> وجود العالم قبل أن وجد ؛ فمندفع ؛ فإننا لو قدرنا وجود/العالم قبل وقت<sup>(٢)</sup> وجوده بألف سنة ، لم يلزم عنه لذاته المحال<sup>(٣)</sup> . ولا معنى لكونه جائز الوجود قبل<sup>الجواب عن</sup> وقت<sup>الشيخ الأول</sup> وجوده إلا هذا .

كيف وأنه لو لم يكن جائز الحدوث قبل وقت حدوثه ؛ لكان إما واجبا لذاته قبل ذلك ، أو ممتنعا . ولو كان واجبا ؛ لما كان معدوما ، ولو كان ممتنعا لذاته لما وجد ؛ فلم يبق إلا أن يكون جائزا . ولا يلزم على هذا جواز وجوده بعد امتناع أزليته ، فإن<sup>(٤)</sup> ما هو الممتنع<sup>(٥)</sup> ؛ إنما هو الأزلية ؛ وهو غير زائل ، وما هو الممكن ؛ إنما هو الحدوث ؛ وإمكان الحدوث غير متجدد ؛ وذلك غير ممتنع ؛ بخلاف القول بتجدد إمكان الحدوث بعد أن لم يكن .

قولهم : ما المانع من أن يكون لذاته مقتضيا لبعض الجائزات دون البعض ؟

فقد قيل في جوابه ؛ إن المصحح للتخصيص بالمخصص ؛ إنما هو الإمكان . الجواب عن  
وإذا كان الإمكان عاما لجملة الجائزات ؛ كان تخصيص الكل بالنسبة إلى المخصص<sup>الثاني</sup> بالذات جائزا .

وهو ضعيف ؛ فإنه إن قيل ؛ إن المستقل بصحة التخصيص ؛ هو<sup>(٥)</sup> الإمكان لا غير ؛ فهو غير مسلم ؛ وذلك مما يعسر مساعدة الدليل عليه .

وإن قيل ؛ إنه لا بد منه في التصحيح ؛ فمسلم ؛ ولكن لا يلزم من وجود ما لا بد منه في التخصيص ؛ تحقق التخصيص ؛ لجواز قواف غير مما لا بد منه أيضا .

## والحق أن يقال :

المخصص للعالم بوقت حدوثه ، مع جواز حدوثه ، قبل وقت حدوثه ، إذا كان تخصيصه له بذاته ؛ فلما أن يتوقف على شرط لا بد منه ، أو لا يتوقف .

(١) في ب (منع جواز) .

(٢) في ب (محال) .

(٣) ما قبل من أ .

(٤) في ب (فإنما الممتنع) .

(٥) في ب (وصحة التخصيص هو) .

فإن توقف : فذلك الشرط إما قديم ، أو حادث .

فإن كان قديما : لزم من قدم العلة والشرط : قدم المشروط .

وإن كان حادثا : فالكلام في تخصيصه ، كالكلام في الأول : وهو تسلسل ممتنع .

والدلم يتوقف على شرط : وجب<sup>(١)</sup> من قدم الذات المقتضية للتخصيص : وقوع التخصيص قبل كل وقت يفرض التخصيص فيه : ضرورة قدم المخصص ، وعدم توقفه في التخصيص على أمر خارج عنه .

قولهم : المخصص إذا كان زائدا : فإما أن يكون قديما ، أو حادثا .

الجواب عن  
الثالث

قلنا : بل<sup>(٢)</sup> قديم<sup>(٣)</sup> : وهو مخصص بذاته .

لتنق الأول

قولهم<sup>(٤)</sup> : فيلزمكم فيه ما قررتم منه<sup>(٥)</sup> في الموجب بالذات .

لتنق الثاني

قلنا : متى إذا كان للعالم مخصص هو الإرادة ، أو غيرها ؟

الأول ممنوع . والثاني : مسلم : وذلك لأنه لا معنى للإرادة : إلا معنى من شأنه / تخصيص بعض الجائزات دون البعض . ولا يقال : لم كان تخصيصها للبعض ، دون البعض : مع قدمها ، وتساوي نسبتها ؟ فإن حاصله يرجع إلى أنه : لم كانت الإرادة ، إرادة ؟ فإنه لا معنى لها إلا هذا : وهو غير مستوع .

ب ٢٩ د

قولهم : ما المانع من كون المخصص عديميا ، أو أن يكون لا موجودا ، ولا معدوما ؟ فقد سبق إبطاله في إثبات واجب الوجود<sup>(٦)</sup> .

الجواب عن  
الرابع

وقول التجار : إنه مخصص بكونه مريدا ، وكونه مريدا : معناه أنه غير مغلوب ، ولا مستكبر : فهو باطل من أربعة أوجه :

الأول : أنه يلزم من ذلك أن يكون مريدا لنفسه ، وللمستحيالات : إذ هو غير مغلوب عليها ، ولا مستكبر .

(١) في ب (لزم) .

(٢) في ب (بل هو قديم) .

(٣) في ب (قولكم فيلزمكم منه ما الزتمونا) .

(٤) النظر ما سبق ل ٤٩ / ب وما بعدها .

الثانى : يلزم منه أن يكون الجماد ، وجميع الأعراض مريدا ؛ إذ هي غير مستكرهة ، ولا مغلوبة .

الثالث : أنه إذا كان معنى كونه مريدا ؛ سلب الكراهية ، والغلبة عنه ؛ فسلب السلب ؛ إثبات ، ويلزم من ذلك أن يكون الرب تعالى موصوفا بكراهية ما لا يكون مريدا له ؛ وهو محال .

الرابع : أنه وإن كان معنى كونه مريدا ؛ ما ذكر ؛ غير أنه نفى محض ، وعدم صرف ؛ وذلك غير صالح للتخصيص ؛ فلا بد من مخصص وجودى .

الجواب عن  
التعالي

قولهم : لم قلتم إنه<sup>(١)</sup> لا بد وأن يكون المخصص قائما بذات الله - تعالى - ؟

قلنا : لأنه لو لم يكن قائما بذاته ؛ لم يخل ؛ إما أن يكون قائما فى محل ، أو لا فى محل .

فإن كان قائما فى محل ؛ فذلك المحل ؛ إما قديم ، أو حادث . فإن كان حادثا ؛ فهو مقتصر فى وجوده إلى مخصص ، والمخصص له ؛ إما نفس ما قام به ، أو غيره .

لا جائز أن يكون هو نفس ما قام به ؛ وإلا لأفضى<sup>(٢)</sup> إلى الدور من جهة توقف كل واحد منهما على الآخر ؛ فإن المخصص صفة قائمة بالمحل ؛ فيكون متوقفا على المحل . فإذا كان ذلك المحل متوقفا فى تخصصه على ما قام به من المخصص ؛ فهو (٣) دور ممتنع<sup>(٣)</sup> .

وإن كان المخصص لذلك المحل غير ما قام به من المخصص ؛ فالكلام فى ذلك المخصص الثانى ؛ كالكلام فى الأول ؛ ويلزم منه التسلسل ، أو الدور الممتنع .

ثم ليس القول بكون البارى - تعالى - مخصصا للعالم بوقت حدوثه بذلك المخصص أولى من كون ما قام به ذلك المخصص ، هو المخصص للعالم ؛ بل وهو الأولى .

(١) فى ب (بأنه)

(٢) فى ب (أفضى)

(٣) فى ب (كان دورا)

وأما (١) إن (١) كان المحل قديما : فثبت أن لا قديم غير الله - تعالى - وصفاته .

ج ١/٧٠ : ثم إن إضافة التخصيص إلى المحل القديم الذي قام به / المخصص وهو غير الله - تعالى - أولى من إضافته إلى الله - تعالى - .

وأما إن كان المخصص قائما لا في محل : فقد قال بعض الأصحاب في إبطاله : [ إنه ] (٢) يلزم أن يكون كل مخصص في الشاهد هكذا ؛ فإن ما ثبت لبعض أشخاص الحقيقة ، جاز ثبوته للباقي . والمخصص - من حيث هو مخصص - لا يختلف شاهدا ، ولا غائبا ، فإن كان مستغنيا عن المحل غائبا ؛ فيلزم مثله في الشاهد ؛ وهو محال .

قالوا : ولا (٣) يمكن (٤) إنكار المخصص في (١) الشاهد (١) ؟ . فإن كل عاقل يجد من نفسه معنى مخصصا للجائزات المقدورة له ؛ كما يجد من نفسه أن له علما ، وقدرة ، وغير ذلك . ولا يمكن إسناد ذلك إلى العلم بما في الجائز من المصلحة ؛ فإنه قد يجد العاقل من نفسه المعنى المخصص مع علمه بتساوي الجائزين في المصلحة والمنفعة . كما في صورة تخصيص العطشان أخذ أحد القدحين المتساويين في مقصوده ، وكذلك في سلوك أحد الطريقين المتساويين في الإيصال إلى مطلوبه ؛ وهو إنما يفيد - مع تسليم وجود المخصص - في الشاهد : أن لو سلم اتحاد حقيقة المعنى المخصص شاهدا ، وغائبا ، ولعل الخصم قد يقول باختلاف الحقيقة ؛ وإن وقع الاشتراك في اسم المخصص .

وعند ذلك : فلا يلزم أن يكون ما حكم به على أحدهما ، حكما على الآخر ، نعم إنما يلزم ذلك : البصريين المعترفين بالتماثل بين الإرادة في الشاهد ، والغائب .

والأولى في ذلك أن يقال :

لو كان المخصص قائما لا في محل ؛ لم يخل ؛ إما أن يكون حادثا ، أو قديما .

(١) في ب (وإن) .

(٢) ساقط من أ .

(٣) في ب (لا يمكن) .

(٤) في ب (شاهد) .

فإن كان حادثاً : فلا بد له من مخصص آخر ؛ ويلزم<sup>(١)</sup> منه التسلسل<sup>(٢)</sup> ، أو الدور .  
فإن قيل : المخصص لا يستدعي مخصصاً آخر . وإن كان حادثاً كما في الشاهد .  
ولهذا فإن من اوجدت<sup>(٣)</sup> له إرادة لشيء لا تستدعي تلك الإرادة ، إرادة أخرى . والا  
أقصى إلى التسلسل وأن لا يتم لأحد إرادة إلا مع وجود إرادات غير متناهية ؛ وهو مما  
يحسن<sup>(٤)</sup> من<sup>(٥)</sup> النفس بطلانه .

وربما عvidوا هذا بأمثلة أخرى : كالتمنى ، والشهوة ، ونحو ذلك .

قلنا : أما قولهم : بأن المخصص لا يستدعي مخصصاً ، وإن كان حادثاً ؛ ليس  
كذلك ؛ فإن ما تخصص بالمخصص . إنما كان مفتقراً إليه من جهة كونه ممكناً ، وحادثاً  
لأن جهة كونه ذاتاً ، أو حقيقة ما . وهذا المعنى المحجوج إلى المخصص متحقق في  
المخصص إذا قيل بكونه ممكناً ، أو حادثاً .

قولهم : الإرادة في الشاهد لا تستدعي مخصصاً/ آخر : ليس كذلك ؛ بل لا بد لها<sup>(٦)</sup> من جهة كونهها ممكنة وحادثة ، من مخصص . نعم غايته أنه لا يجب أن يكون  
المخصص لها إرادة أخرى لمن له الإرادة في الشاهد ؛ بل المخصص لها : إنما هو  
الإرادة القديمة القائمة بنفسه ؛ وعلى هذا : فلا تسلسل . وعلى هذا : يكون الكلام فيما  
كثروا به من [أمثلة]<sup>(٧)</sup> التمنى ، والشهوة أيضاً .

وأيضاً<sup>(٨)</sup> ؛ فإنه لو كان بمعنى<sup>(٩)</sup> المخصص حادثاً لا في محل . لم تكن نسبته إلى  
البارى - تعالى - بكونه مخصصاً به أولى من نسبته إلى غيره من الحوادث .

وإن قيل : بوجوب نسبته إلى الله - تعالى - لما بينهما من الاشتراك في عدم الافتقار  
إلى المحل . فمع عدم جهة الملازمة من ذلك أمكن أن يقال بوجوب النسبة إلى باقى  
الحوادث ؛ لما بينهما من الاشتراك في الحدوث ؛ بل أولى من حيث إنما<sup>(١٠)</sup> يتحقق من  
الاشتراك بين الحادثين أكثر مما به الاشتراك بين القديم ، والحادث . ثم لو لم نسبته  
إلى الله - تعالى - لما بينهما من الاشتراك في نفي المحلية ؛ لوجب نسبته إلى سائر

(٢) في أ (وجد) .

(٤) في أ (الأمثلة) .

(٦) في ب (ما) .

(١) من أول (ويلزم) . - ساقط من ب .

(٣) في ب (تحقق في) .

(٥) في ب (فإنه لو كان المعنى) .



الجواهر والأجسام ؛ إذ هي مشاركة له في هذا المعنى ، فإنها غير مفتقرة إلى المحل ،  
والأ لزم التسلسل ، وكون الإرادة مشاركة للباري - تعالى - في عدم التحيز ، ومفارقة<sup>(١)</sup>  
للجواهر<sup>(٢)</sup> في ذلك مما لا يوجب إعادة حكمها إلى الله - تعالى - دون الجواهر بدليل  
أنفسنا ، وبما في الأعراض الغير<sup>(٣)</sup> متحيزة<sup>(٤)</sup> .

وأيضاً ؛ فإنه لو جاز أن يكون مخصصاً بمخصص موجود لافى ذاته ؛ لجاز أن يكون  
موجوداً بقدرة ، قائمة لافى ذاته . وأن يكون عالماً بعلم ، قائم لافى ذاته . كما صار إليه  
جهنم<sup>(٥)</sup> ومتبعوه ، إلى غير ذلك من الصفات ، ولجاز أن يكون الواحد منا عالماً ، وقادراً ،  
بعلم قائم لافى ذاته ، وقدرة قائمة ، لافى ذاته ؛ ولم يقل به هذا القائل .

وبما ذكرناه هاهنا ؛ يبطل القول بكون المخصص القائم لا فى ذاته قديماً أيضاً .  
كيف وأنه مما لا قائل به ؟

وإذا ثبت أنه لا بد وأن يكون مخصصاً بصفة زائدة على ذاته ، وبطل كونها قائمة لا  
فى ذاته ؛ تعين أن تكون صفة قائمة بذاته .

قولهم : ما المانع من كون المخصص القائم بذاته حادثاً ؟

الجواب عن  
الشكك  
المسألة

قلنا : لما بيناه من لزوم التسلسل<sup>(٦)</sup> . كيف : وإنا سنبين إبتناع حلول الحوادث  
بذات الرب - تعالى - فيما بعد<sup>(٧)</sup> ؟

قولهم : ما المانع من أن يكون المخصص كونه عالماً بما اشتمل عليه الجائز من  
المصلحة ؟

الجواب عن  
السؤال

قلنا : لأنا سنبين فى مسألة التجويز ، والتعديل<sup>(٨)</sup> . أن رعاية الحكمة فى فعله غير  
لازم ؛ فلا / يكون المخصص ما ذكره من الداعى .

ل ٧١ / أ

قولهم : ما المانع من كون المرجح قوله «كُنْ» ؟

الجواب عن  
السؤال

(١) جن ب (ومفارقة الجواهر) .  
(٢) فى ب (غير المتحيزة) .  
(٣) عن رأى جهنم انظر المجلد ٨٧ للشهر السناني .  
(٤) انظر ٤١ / ب وما بعدها .  
(٥) انظر ١٤٦ / أ وما بعدها .  
(٦) انظر ١٨٦ / أ وما بعدها .



قلنا : لو كان قوله : ﴿ كُنْ ﴾ مخصصا ؛ لكان صدور ذلك عنا مخصصا ؛ ضرورة اتحاد الحقيقة . وأن ما ثبت للذات لا ينفك عنها . والآية فغايتها الدلالة على أن أمره بالكون عند الإرادة قوله ﴿ كُنْ ﴾ ؛ وليس في ذلك ما يدل على كونه مخصصا .

وما ذكروه من الوجه الأول والثاني في الحجة الأولى ؛ فقد سبق الجواب عنه في مسألة القدرة<sup>(١)</sup> .

قولهم في الوجه الثالث : تعلق الإرادة بالحادث ؛ إما قديم ، أو حادث .

قلنا : هذا إنما يلزم أن لو كان تعلق الإرادة بالحادث أمرا يزيد على تخصيصه بالإرادة ؛ وليس كذلك ؛ فإنه لا معنى لتعلق الإرادة بالحادث غير تخصيصه بها .

وعلى هذا فالإشكال يكون مندفعاً ، وبتقدير أن يكون التعلق زائداً على التخصيص ؛ وهو قديم . فلا تسلم أنه يلزم من ذلك قدم التخصيص ؛ إذ<sup>(٢)</sup> لا مانع<sup>(٣)</sup> من أن تكون الإرادة في القدم مقتضية لتخصيص الحادث في وقت حدوثه ؛ وهو المعنى بقدم التعلق . كيف وأن هذا الإشكال بعينه لازم على القائل بكون المخصص ، مخصصاً بذاته ، لا بصفة زائدة على ذاته ، أو بصفة زائدة غير الإرادة ، فما هو جوابه ؛ هو جواب لنا .

قولهم في الحجة الثانية : إذا كان الباري - تعالى - عالماً بحدوث الحادث في وقت حدوثه ؛ فلا حاجة إلى الإرادة كما قرروا .

فقد سبق جوابه في مسألة القدرة<sup>(٤)</sup> .

قولهم في الحجة الثالثة : إما أن تكون قدرته متعلقة بإيجاد الحادث ، أو لا ؟

قلنا : متعلقة بإيجاده مراداً ، لا غير مراد .

وعلى هذا ؛ فلا يستغنى عن الإرادة .

قولهم في الحجة الرابعة : أنه لو كانت الإرادة متقدمة<sup>(٥)</sup> على الحادث كانت عزيمة .

فقد سبق جوابه أيضاً في مسألة القدرة<sup>(٦)</sup> .

(١) انظر لـ ١/٦٢ .

(٢) في ب (إذ المانع) .

(٣) انظر لـ ١/٦٢ .

(٤) في ب (متعلقة) .

(٥) انظر لـ ١/٦٢ .

قولهم : لو كانت قديمة ؛ لتعلقت بجميع الجائزات .

قلنا : إن أرادوا بذلك : أنها يجب أن تكون مخصصة لكل جائز ؛ فليس كذلك ؛ إذ ليست حقيقة الإرادة التخصيص لكل جائز ؛ بل ما من شأنها أن تخصص بعض الجائزات دون البعض .

ولولا ذلك للزم وقوع كل جائز ؛ وليس كذلك .

وإن أرادوا بذلك أنها يجب أن تكون مخصصة لكل جائز كائن / ، أو كان ، أو سيكون ؛ فهو حق على ما سيأتي تحقيقه في مسألة <sup>(١)</sup>خلق الأعمال <sup>(٢)</sup> .

وعلى هذا : فقد اندفع ما ذكره من المحال الأول . كيف وأن اجتماع الوجود ، والعدم في شيء واحد ، والحركة والكون ، وكذا كل متقابلين ؛ غير جائز ؛ بل مستحيل ؛ فلا يكون متعلق القدرة والإرادة .

قولهم : العالم مشتمل على خيرات ، وشرور .

الرد على المثال  
الثاني

قلنا : مراد الله - تعالى - من حيث هو مراد له - ليس بشر ؛ فإن تعلق الإرادة به إنما هو من جهة تخصيصه بالوجود دون العدم ، أو العدم ، دون الوجود ؛ أو ببعض الأحوال الجائزة دون البعض ؛ وذلك مما لا يوصف بكونه شرا ، من حيث هو كذلك ؛ فإن الشر ليس وصفا ذاتيا ؛ لما وصف بكونه شرا ، ولا له وجود في نفسه ؛ بل هو أمر نسبي ؛ ومعنى إضافي ؛ كما يأتي تحقيقه في مسألة التحسين ، والتفويض <sup>(٣)</sup> . وذلك لا يمنع من تعلق الإرادة القديمة بالمراد الموصوف به ؛ ولو كان ذلك مانعا من كونه مرادا ؛ لما كان ما يجري في العالم من الخسف ، والزلازل ، والأمراض المؤلمة ؛ والآفات العامة ؛ مرادا لله - تعالى - ؛ لكونه موصوفا بالشر ؛ ولم يقولوا به .

كيف وأن مستندهم في إطلاق اسم الشرير على مرید الشر في حق الغائب ، ليس قبح الشاهد .

وهو قاسد على ما حققناه في مسألة القدرة <sup>(٤)</sup> .

(١) في ب (أ) لا تخصص لجميع الجائزات إلا الله - تعالى - .

انظر ل ٢٨٧ ب وما بعدها .

(٢) انظر ل ١٧٤ ب وما بعدها .

(٣) انظر ل ٦٢ ب وما بعدها .

وما ذكره من لزوم المحال الثالث : فإنما يلزم أن لو كان المأمور والمنهى مراداً ؛  
وليس كذلك ؛ بل المأمور الذى علم وقوعه ، والمنهى الذى علم الانتهاء عنه ؛ هو المراد .  
وأما ما علم أنه لا يوجد ؛ فهو غير مراد الوجود وإن كان مأموراً به .

وما علم وجوده ؛ فليس بمراد الانتهاء ، وإن كان منهيًا عنه ، ومنهين في مسألة  
الكلام أنه لا ملازمة بين الأمر ، وإرادة الإمتثال ، ولا بين النهى ، وإرادة الانتهاء .  
وعلى هذا فلا يلزم من الأمر بالوجود ، وإرادة العدم ما ذكره من التناقض ، وليس  
ثمرة الأمر بالإمتثال ؛ بل من الجائز أن يكون له ثمرة أخرى ؛ فلا يكون عبثاً ، ولا  
متناقضاً .

ولهذا قال بعض الأصحاب : أنه لو علم الله - تعالى - من أحد من الأمة : أنه لو  
كلف بخصلة من خصال الخير ؛ لم يأت بها ، ولو ضوعفت عليه لآتى <sup>(١)</sup> بها ؛ فإن <sup>(٢)</sup> أمره  
بالضعف يكون مفيداً . وإن لم يكن ذلك مراداً ، وذلك على نحو أمر النبى - عليه السلام -  
ليلة المعراج بالضلوات . هذا كله إن قيل / برعاية الحكمة والمصلحة في أفعال الله - <sup>١/٧٢ د</sup>  
تعالى - ، وإلا فلا حاجة إلى هذا التكليف .

قولهم : إنه يفضى إلى التكليف <sup>(٣)</sup> بما لا يطاق <sup>(٤)</sup> ؛ مسلم . وسيأتى تحقيقه فيما  
بعد <sup>(٥)</sup> .

وأما ما ذكره من الظواهر ، فمما لا تسوغ التمسك بها في مسائل الأصول ؛ إذ هي مع  
ما يقابلها من ظواهر آخر ممكنة التأويل جائزة التخصيص ؛ والمقطوع لا يستفاد من  
المظنون .

كيف : وأن القول بموجب أكثرها متجه هاهنا ، فلما لا نقول إن إرادته ؛ ورضاه ،  
ومحبته ، مما يتعلق بالمعاصى على اختلاف أصنافها من حيث هي شرور ، ومعاصى ؛  
وقساد ؛ فإنها من هذه الجهات أمور إضافية لأدوات حقيقية ، والإرادة ؛ إنما تتعلق  
بالمعاصى من حيث هي أفعال حادثة ؛ لا من تلك الجهات .

(١) قى ب (لا يأتى بها فإذا) .

(٢) قى ب (تكليف ما لا يطاق) .

(٣) انظر ١/٩٤ / أ وما بعدها .

على أننا نقدر قاعدة في معنى المحبة ، والرضا ، والإرادة ؛ يمكن التوصل منها إلى تأويل كل ما يرد من هذا القبيل فنقول : أما المحبوب ، والمرضى في حق الله - تعالى - فمعناه : أنه ممدوح عليه في العاجل ، ومثاب في الآجل . والمنحوط في مقابلته . فعلى هذا معنى قوله - تعالى - ﴿ لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ ﴾ <sup>(١)</sup> وقوله : ﴿ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ ﴾ <sup>(٢)</sup> ، وقوله ﴿ لَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ ﴾ <sup>(٣)</sup> أنه غير ممدوح عليه في العاجل ، ولا مثاب عليه في الآجل .

وهكذا تأويل كل ما يرد من هذا القبيل .

وقد يمكن حمل قوله - تعالى - ﴿ لَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ ﴾ على المؤمنين من عباده ، ويكون اختصاصهم بلفظ العباد تشريفاً ، وتكريماً <sup>(٤)</sup> لهم <sup>(٥)</sup> كما في قوله - تعالى : ﴿ عِنَّا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ ﴾ <sup>(٦)</sup> والمراد به المؤمنون .

وأما الإرادة : فإنها قد تتعلق بالتكليف من الأمر ، والنهي ، وقد تتعلق بالمكلف به ؛ أي بإيجاده ، أو إعدامه ، فإذا قيل : إن الشيء مراد : قد يراد به : أن التكليف به ؛ هو المراد ؛ لأعينه وذاته . وقد يراد به : أنه في نفسه مراد ؛ أي بإيجاده ، أو إعدامه . فعلى هذا ما وصف بكونه مراداً ، ولا وقوع له ؛ فليس المراد به إلا إرادة التكليف به فقط . وما قيل إنه غير مراد ؛ وهو واقع ؛ فليس المراد به ؛ إلا أنه لم يرد التكليف به فقط .

ومن حقق هذه القاعدة أمكنه التقصي عن قوله - تعالى - ﴿ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ ﴾ <sup>(٧)</sup> بأن يقول : المراد به : إنما هو نفي الإرادة بالتكليف به ، لا نفي الإرادة حدوثه . وكذا قوله : ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ <sup>(٨)</sup> معناه : الأمر باليسر ، ونفيه عن العسر .

(١) سورة النساء ٤ / ٢٤٨ .

(٢) سورة الزمر ٣٩ / ٧ .

(٣) سورة الإنسان ٧٦ / ٦ .

(٤) في (١) (لا نفى) .

(٥) سورة البقرة ٢ / ٢٠٥ .

(٦) في (٤) (لهم وتكرima) .

(٧) سورة حاقق ٤٠ / ٢١ .

(٨) سورة البقرة ٢ / ١٨٥ .

وعلى هذا / يخرج قوله - تعالى - ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾<sup>(١)</sup> ؛ فإنه ل / ٧٢ ب  
 ليس المراد به وقوع العبادة ؛ بل الأمر بها ؛ وأمكن أن يكون المراد به : أنهم عبيد له .  
 وأما قوله - تعالى - : ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾<sup>(٢)</sup> تكذيباً  
 للمشركين في قولهم : ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا﴾ ؛ فهو تكذيب لهم في دعواهم : إعتقاد  
 ذلك قصد اللحد عن الحق ، والميل إلى المراجعة . ولهذا قال - تعالى - ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا  
 الظَّنَّ﴾ هكذا قاله أهل التفسير .

وأما أن إرادة الرب واحدة غير متناهية في ذاتها ، ولا بالنظر إلى متعلقاتها ؛ فبيانها  
 على ما حققناه في مسألة القدرة<sup>(٣)</sup> .

الجواب عن  
 الإشكال العاشر  
 والحاشي عليه

(١) سورة الشورى ٥١ / ٥٦

(٢) سورة الأنعام ٦ / ١١٦ . وجزء من الآية رقم ٦٦ من سورة يونس .

(٣) راجع ما سبق ل / ١٢٣ / أ وما بعدها



## المسألة الرابعة

### في إثبات صفة العلم لله تعالى

مذهب أهل الحق<sup>(١)</sup>: أن الباري - تعالى - عالم بعلم واحد قائم بذاته ، قديم أزلي ، متعلق بجميع المتعلقات ، غير متناه بالنظر إلى ذاته ، ولا بالنظر إلى متعلقاته .  
وأما الفلاسفة<sup>(٢)</sup> : فمختلفون .

فمنهم من نفى كونه عالماً مطلقاً ، لا بذاته ، ولا بغيره<sup>(٣)</sup> .

ومنهم من أثبت كونه عالماً بذاته ، دون غيره<sup>(٤)</sup> .

ومنهم من أثبت كونه عالماً بذاته وبغيره ، إن كان معنى كلياً ، ولم يجوز كونه عالماً بالجزئيات : من حيث هي جزئيات ؟ بل على نحو كلي .

(١) لتوضيح مذهب أهل الحق من الأشاعرة ردهم على خصومهم - بالإضافة إلى ما ورد هنا - ينظر ما يأتي من كتب أئمة المذهب ؛ فمنها يتضح أن الأفكار قد اشتمل - بحق - على معظم الآراء المهمة : مناقشتها ، وإضافات إليها ؛ فهو يغني عن كل الكتب قبله ، ولا تغني عنه كلها . ومن الكتب التي تيسر لي الاطلاع عليها ما يأتي :

اللمع للأشعري ص ٢٤ ، ٢٥ ، والتمهيد للباقلاني ص ٤٧ ، والإيضاح له أيضاً ص ٣٥ ، ٣٦ ، وأصول الدين للبيضاوي ص ٩٥ ، والإرشاد لإمام الحرمين ص ٨٤ - ٩٤ والشامل ص ٦٢١ - ٦٢٥ ولمع الأظلة ص ٨٢ ، ٨٣ له أيضاً ، والإقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٤٧ . ونهاية الأقدام للشهرستاني ص ٢١٥ - ٢٢٧ ، والمحصل للرازي ص ١١٨ - ١٢٠ ، ومعاليم أصول الدين ص ٤٠ - ٤٢ له أيضاً . ومن كتب الأمدى غاية المرام في علم الكلام ص ٧٦ - ٨٤ .

ومن الكتب المتأخرة عن الأفكار والتي رددت معظم الآراء الواردة به وتأثر أصحابها به إلى حد بعيد : خاصة صاحب المواقف - ما يأتي :

شرح الطوالع ص ١٧٦ - ١٧٩ ، والمواقف للإيجي ص ٢٨٥ - ٢٩٠ ، وشرح المقاصد للشقناراني ص ٦٤ - ٦٩ ، وشرح العقائد العقيدية للدواني (الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والمكلمين) طبع الخليلي - تحقيق د . سليمان دنيا ص ٢٣٩ - ٤٥٤ .

(٢) انظر نهاية الأقدام للشهرستاني ص ٢٢١ - ٢٢٢ حيث يعرض آراء الفلاسفة عرضاً واضحاً ، ثم يرد عليها رداً قاطعاً . وانظر أيضاً مقاصد الفلاسفة للغزالي ط - دار المعارف سنة ١٩٦١ ص ٢٢٤ - ٢٣٤ حيث يعرض آراءهم ، ومقاصدهم عرضاً واضحاً ، ثم يثبت نهايتهم في كتابه الآخر نهايت الفلاسفة الطبعة الرابعة لدار المعارف ص ١٩٨ - ٢١٧ ثم يحكم بكفر المسلمين منهم ؛ لأنكارهم علم الله بالجزئيات هي رأيه .

(٣) لعلمهم فلاسفة الأفلاطونية المحدثة انظر ص ٢٩٠ من تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم الطبعة الرابعة ، وأيضاً فلاسفة الإسماعيلية - انظر ما سبق ل ١/٥٤ .

(٤) ينسب هذا الرأي لأرسطو وأتباعه - انظر الكندي وفلسفته ص ٨٢ .



وهذا هو الذي يتصوره أبو علي بن سينا<sup>(١)</sup>.

وأما المتكلمون :

فمنهم من قال : لا يوصف الـبارى - تعالى - بما يوصف به خلقه ؛ فلا يوصف بكونه عالماً ، ولا حياً ؛ ولكن يوصف بكونه قادراً ، خالقاً ؛ لأنه لا يوصف شيء من مخلوقاته بذلك على الحقيقة ، وأثبت الله علوماً حادثة لا في محل ؛ وهذا هو مذهب جهم بن صفوان<sup>(٢)</sup>.

ومنهم من قال : هو عالم ؛ بمعنى أنه ليس بخاهل ؛ وهو مذهب خيزار بن عمرو<sup>(٣)</sup>.

ومذهب الجبائي ، وابنه أبو هاشم ؛ إلى أنه عالم لذاته ؛ لكن اختلفا .

فقال الجبائي : هو عالم لذاته ؛ أي لا يقتضي كونه عالماً ؛ صفة زائدة من علم ، أو حال .

وقال أبو هاشم : هو عالم لذاته ؛ بمعنى أنه ذو حالة زائدة لا توصف بالوجود ، ولا بالعدم ، ولا بكونها معلومة ، ولا مجهولة<sup>(٤)</sup>.

#### (١) ابن سينا :

الحسين بن عبد الله بن سينا ، أبو علي ، شرف الملك ، الفيلسوف الرئيس صاحب التصانيف المشهورة في الطب ، والمنطق ، والطبيعيات ، والإلهيات صنف نحو مائة كتاب بين مطول ، ومختصر ، وقد شرح الأمدى كتاب الإشارات له في كتابه : كشف التنويرات . مما يدل على اهتمامه به وبطريقته ، كما أنه يقدم لأرائه غالباً بقوله : قال أفضل المتأخرين - ولد يبلغ سنة ٣٧٠ هـ ، وتوفي بهمدان سنة ٤٢٨ هـ (وقفيات الأعيان) ٤١٩/١ ومعجم المؤلفين ٢٠/٤) - أما عن رأيه في العلم فانظر النجاة ص ٢٤٣-٢٥١ ، والإشارات ٢/٢٠١ ، ٢٠٦ .

(٢) انظر الفرق بين الفرق ص ٢١١ ، والمثل والنحل ٨٦/١ ومقالات الإسلاميين ١/٢١٤ - وقد طبقت ترجمة الجهم عند الكلام على الجهمية .

(٣) خيزار بن عمرو : شيخ الضرارية التي نسبت إليه ، وقد ظهر خيزار بن عمرو في أيام واصل بن عطاء ، ثم صار مجيراً ، وعنه نشأ هذا المذهب وقد وضع بشر بن المعتمر كتاباً في الرد على خيزار .

(ميزان الاعتدال ترجمة رقم ٣٩٥٣ والفرق بين الفرق ص ٢١٣ ولسان الميزان ٣/٢٠٣ والمثل والنحل ١/٩٠) أما عن رأيه في العلم : فانظر المثل والنحل ١/٩٠ - ٩١ .

(٤) عن رأي الجبائي وابنه أبي هاشم في خالفتي إتفاقهما ، واختلافهما .

انظر الأصول الخمسة ص ١٨٢ .

وذهب أبو الهذيل العلاف<sup>(١)</sup> : إلى أن الباري - تعالى - عالم بعلم ؛ هو ذاته .  
 وذهب أبو الحسين البصري ، وهشام<sup>(٢)</sup> بن الحكم : إلى أن إتصافه بكونه  
 عالماً بالجزئيات متجدد ، وبالكليات أزلي .  
 وذهب آخرون : إلى أنه لا يعلم عما لا نهاية له من المعلومات ؛ بل إنما يعلم ما كان  
 متاهياً .

١/٧٢ د / ثم إن من اعترف من الفلاسفة<sup>(٣)</sup> . بكونه عالماً بنفسه وبغيره ، انتهج في  
 الاستدلال على ذلك منهجين :

المتهج الأول : أنه يثبت كون الرب تعالى عالماً بذاته أولاً ، ثم بين استلزام علمه  
 بذاته ؛ لعلمه بغيره ثانياً .

فقال : واجب الوجود يعلم ذاته ، ويلزم من علمه بذاته علمه بغيره . أما أنه يعلم  
 ذاته فهو أن وجود واجب الوجود مجرد عن المادة ، وعلائقها : أي أنه ليس بجسم ، ولا  
 جسماني ؛ على ما باتى تحقيقه . وكل ماهية مجردة عن المادة ، وعلائقها ؛ فهي عقل ؛  
 إذ لا نعني بالعقل إلا هذا . فواجب الوجود بما هو هوية مجردة : عقل . وبما يعتبر له أن  
 ذاته له هوية مجردة : هو عاقل ذاته ؛ إذ لا معنى لتعقل الشيء لذاته إلا حصول ذاته  
 المجردة لذاته ، وبما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته : هو معقول . وإذا ثبت أنه عاقل

(١) أبو الهذيل العلاف : محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي المعروف بالعلاف (أبو الهذيل) يعتبر  
 مؤسس الثاني لمذهب المعتزلة بعد وأصل بن عطاء ، وهو شيخ الهذيلية التي نسبت إليه . ولد بالبصرة سنة  
 ١٣١ هـ وتوفي سنة ٢٣٥ هـ . (وفيات الأعيان ٣/ ٣٩٦ والفرق بين الفرق ص ١٢١ والمعلل والتجمل ١/ ٤٩) أما عن  
 رأيه في العلم : فانظر الأصول الخمسة ص ١٨٢ ولعزید من البحث والدراسة انظر ما سيأتي في الجزء الثاني .  
 القاعدة السابعة ل ٢٤٤ ب .

(٢) هشام بن الحكم الشيباني بالولاء ، الكوفي ، أبو محمد ، متكلم ، متاخر كان شيخ الإمامية في وقته . ولد بالكوفة ،  
 وسكن بغداد في أيام الرشيد . حدثت بينه وبين أبي الهذيل مناظرات ، وتوفي حوالي سنة ١٩٠ هـ .  
 (مقالات الإسلاميين ١/ ١٠٦ والفرق بين الفرق ص ٦٥ والمعلل والتجمل ١/ ١٨٤) ولعزید من البحث والدراسة  
 انظر ما سيأتي في الجزء الثاني . القاعدة السابعة ل ٢٤٨ أ .  
 أما عن رأيه في العلم : فانظر الأصول الخمسة ص ١٨٢ .

(٣) من هؤلاء الفلاسفة : ابن سينا . انظر النجاة ، طبعة الكروبي ص ٢٤٣ - ٢٥١ والإشارات ٢/ ٢٠١ - ٢٠٦ طبع  
 الحلبي .

لذاته ، وعالم بها ؛ فيجب أن يكون عاقلاً لما وجوده من وجوده ؛ لأنه إذا علم ذاته ، وذاته مبدأ ، لما وجوده بوجوده بالذات ؛ فيجب أن يكون عالماً ، بأن ذاته مبدأ لغيره . ومتى علم أن ذاته مبدأ لغيره ؛ فلا بد وأن يكون عالماً بذلك الغير ؛ لأن العلم بكونه مبدأ لذلك الغير ، علم يصعبي إضافي بين ذاته ، وما وجب عنه ، ولا تحقق لذلك دون العلم بالمضافين ، ويلزم من علمه بذلك الغير علمه بما قبله عن ذلك الغير ، وهكذا على الترتيب النازل من عنده طوياً ، وعرضاً ، إلى (١) ما لا يتناهى (٢).

**المنهج الثاني :** أنه بين كون الرب - تعالى - عالماً بغيره ، ثم بين أن علمه بغيره يستلزم كونه عالماً بذاته .

فقال : إن علم غيره ؛ علم (٣) ذاته ، وقد علم غيره ؛ فيلزم أن يكون عالماً بذاته (٤) .

وبيان أنه يلزم من علمه بغيره ، علمه بذاته ؛ أن من علم شيئاً ؛ فلا بد وأن يعلم أنه عالم بذلك الشيء ، وعلمه بأنه عالم بذلك الشيء ؛ علم بصفة له ؛ وهو كونه عالماً .

والعلم بالصفة ؛ يستدعي العلم بالموصوف ؛ ضرورة .

وإذا ثبت أنه يلزم من علمه بغيره ؛ علمه بذاته ؛ فيبان أنه عالم بغيره هو أن واجب الوجود مجرد (٥) عن المادة (٦) ، وعلاقتها ، وطبيعة الوجود من حيث هو طبيعة الوجود ؛ غير ممتنع عليه أن يعلم ، ويعقل .

والما يفرض له أن لا يعلم ؛ بسبب كونه في المادة ، ومتعلقاً (٧) بعلائق المادة ، وواجب الوجود ليس في المادة ، ولا له تعلق بعلائق المادة كما يأتي ؛ فلا يمتنع عليه أن يعلم ، ويعقل . وكل ما لا يمتنع عليه أن يكون معلوماً ، بانفراده لا يمتنع عليه أن يكون / ٧٢ د ب معلوماً مع غيره من المجردات ؛ فواجب الوجود لا يمتنع عليه أن يكون معلوماً مع غيره ، وكل ما لا يمتنع تعقله مع غيره ؛ فلا تمتنع مقارنة ماهيته لماهية ذلك الغير في العقل .

(١) سابق من ب .

(٢) في ب (فقد علم ذاته ؛ فيكون عالماً بقائه) .

(٣) في ب (موجود مجرد عن المادة) .

(٤) في ب (ومتعلقاتها) .

وإذا لم يكن ذلك مممتعاً ؛ فلا معنى لكونه عالماً بغيره إلا أن ماهيته المجردة مقارنة لغيره من الماهيات المجردة ، فكونه عالماً بغيره ؛ غير مممتع .

وإذا لم يكن مممتعاً ؛ فإما واجب ، أو ممكن .

لا جائز أن يكون ممكناً ؛ لعدم إفتقار واجب الوجود إلى غيره مطلقاً ؛ فلم يبق إلا أن يكون علمه بغيره واجباً ؛ ويلزم منه أن يكون عالماً بذاته لما مضى .

وهذا ان المسلكان ضعيفان :

أما المسلك الأول ؛ فمن أربعة أوجه :

الأول ؛ أنه قد لا يسلم أن ذات واجب الوجود عقل .

قولهم ؛ إن العقل هو الماهية المجردة عن المادة ، وعلاقته<sup>(١)</sup> المادة<sup>(٢)</sup> ، ليس كذلك ؛ بل العقل ضرب من العلوم الضرورية كما سبق<sup>(٣)</sup> .

وذلك هو الذي يحصل به العلم ؛ كما تقدم . والبارى - تعالى - ليست ذاته علماً ؛ إلا كان العلم قائماً بنفسه ، وكان كل علم هكذا ؛ وهو محال .

وإن سمي مسم ما تجرد عن المادة وعلاقتها عقلاً ؛ فلا منازعة في غير التسمية .

الثاني ؛ أنه وإن كانت ذات واجب الوجود عقلاً ؛ فلا تسلم أنه عالم بذاته .

قولهم ؛ لأن ذاته حاصلة لذاته التي هي عقل ؛ فتكون ذاته معقولة لذاته . إنما يستقيم إطلاق القول بحصول ذاته ، لذاته مع المغايرة ؛ فإن حصول الشيء للشيء بـ نسبة ، وإضافة بين الشئين . ومع عدم التعدد ؛ فالقضاء<sup>(٤)</sup> بالحصول محال .

الثالث ؛ أنه وإن صح إطلاق القول بحصول الذات للذات ؛ فلا تسلم أن مطلق الحصول ؛ يوجب كون ذاته عالمة بذاته ؛ لأن حصول الذات ، للذات المسماة ؛ لا يوجب كونها معقولة له ؛ فإن حصول الذات للعقل أمر أعم من تعقل العقل لها ؛ فإن ذلك قد

(١) في ب (وعلاقتها) .

(٢) انظر ل (١/١٧) .

(٣) في ب (فالقضاء) .

يصح إطلاقه مع التعقل<sup>(١)</sup> ومع الملازمة من غير تعقل ؛ فلا<sup>(٢)</sup> يلزم التعقل<sup>(٣)</sup>

الرابع : وإن<sup>(٤)</sup> سلمنا أنه عالم بذاته ؛ ولكن لا يلزم من كونه عالماً بذاته : أن يكون عالماً بما ذاته مبدأ له . اللهم إلا أن يعلم ذاته من حيث هي مبدأ لغيره ، وعلمه بأنها مبدأ يزيد<sup>(٥)</sup> على العلم بذاته ، ولهذا يصح العلم بالذات ، والجهل بكونها مبدأ ، وتوصف الذات بكونها مبدأ ؛ والمعلوم غير المجهول ، والصفة غير الموصوف /

ل ١/٧٤

وعند ذلك : فلا يلزم من كونه عالماً بذاته ، أن يكون عالماً بما لها من الصفات ، والا كان كل من علم شيئاً : علم ما هو ملازم له ، ويلزم من ذلك أن يكون العلم لنا بالله تعالى ، علماً بكل ما صدر عنه ولزمه ، وكذا يلزم أن يكون علمنا ببعض المخلوقات : علماً بجميع صفاته ومبادئه ؛ وهو محال

وأما المسئلة الثانية : فمن سبعة أوجه :

الأول : هو أنا لا نسلم أنه يعلم غيره .

قولهم : إن واجب الوجود موجود مجرد عن المادة وعلاقتها ؛ مسلم . ولكن لم قالوا بأنه يكون عالماً بغيره ؟

قولهم : لأن طبيعة الوجود من حيث هو كذلك ؛ غير ممتنع عليه أن يعلم . لا نسلم ذلك ، ولا يلزم من جواز علمنا ببعض الموجودات ، جواز العلم بكل موجود ، إلا أن يثبت أن طبيعة الوجود مشتركة بين الموجودات ؛ وهو غير مسلم على ما سبق<sup>(٥)</sup> .

الثاني : وإن سلم<sup>(٦)</sup> أن طبيعة الوجود غير ممتنع عليها أن يعلم ويعقل ؛ ولكن مع وجود المانع أو مع عدمه . الأول : ممنوع . والثاني : مسلم ؛ فلم قالوا بانتفاء المانع ؟

قولهم : المانع المادة ، وعلاقتها . لا نسلم الحصر ؛ ولا طريق إلى بيان ذلك إلا بالبحث ، وعدم الإطلاع على غيره ؛ وهو غير يقينى .

(١) في ب (وهو)

(٢) في ب (فلا للتعقل)

(٣) في ب (قد)

(٤) في ب (لا يزيد)

(٥) انظر ل ٥٠/ب

(٦) في ب (سلمنا)



الثالث : وإن سلم<sup>(١)</sup> ذلك ؛ ولكن لا نسلم أن ما جاز أن يكون معلوماً بانفراده ؛ جاز<sup>(٢)</sup> أن يكون معلوماً مع غيره ؛ لجواز أن يكون الانفراد شرطاً ، أو الاجتماع مانعاً ؛ وإبطاله غير يقيني .

الرابع : وإن سلم جواز ذلك ؛ ولكن لا نسلم جواز مقارنة ماهية واجب الوجود لغيره من الماهيات ؛ إلا أن يكون التعقل لهما عبارة عن وجود ماهيتهما في العقل ؛ وهو غير مسلم على ما سيأتي .

الخامس : وإن سلم جواز المقارنة في العقل ؛ ولكن لا نسلم أنه يلزم من جواز اجتماعهما بجهة الحلول في العقل ، جواز اجتماعهما لا بجهة الحلول فيه ؛ لجواز أن يكون ذلك شرطاً في الاجتماع ، والمقارنة ، أو أن الوجود الخارجي مانع .

السادس : وإن سلم ذلك ؛ ولكن لا نسلم أنه يلزم من هذه المقارنة علم أحد المقترنين بالآخر ، إلا أن يثبت أن العلم هو نفس المقارنة ؛ وهو غير مسلم .

السابع : وإن سلم ذلك ؛ ولكن لا نسلم أنه يلزم من عدم الإمتناع ، الوجوب ؛ لجواز أن يكون جائزاً ؛ وهو غير ممتنع على الله - تعالى - وذلك لأن المقارنة نسبة ، وإضافة بين الذاتين<sup>(٣)</sup> ؛ والنسب والإضافات جائزة على الله - تعالى - من غير / وجوب ؛ ولهذا يصح أن يقال لوجود الحادث عند وجوده ؛ أن وجوده مع وجود الرب - تعالى - وإن لم يكن قبل ذلك موجوداً معه ، وهو نسبة وإضافة . ولو كان ذلك واجباً ؛ لكان لازماً غير مفارق ؛ وهو محال .

وأما أصحابنا ؛ فقد استدل بعضهم على إثبات علم الله - تعالى - بتصوص الكتاب - وذلك مثل قوله - تعالى - ﴿ وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ ﴾<sup>(٤)</sup> . وقوله - تعالى - ﴿ أَلَمْ يَنْزِلْهُ بِعِلْمِهِ ﴾<sup>(٥)</sup> وهو صريح في إثبات العلم لله - تعالى -

(١) في ب (سلمنا) .

(٢) في ب (يجوز) .

(٣) في ب (الذات) .

(٤) سورة النمل ٣٥ / ١١ .

(٥) سورة النساء ٤ / ١٦٦ .



فإن قيل : ظاهر الآية : يدل على أن الوضع ، والحصل ، والإزالة بالعلم ، وليس كذلك ، فتكون الدلالة <sup>(١)</sup> متروكة للظاهر .

سلمنا أنها غير متروكة للظاهر ، ولكن ما الصانع من أن يكون العلم مقسراً : يعلم الأول الجهل ؟ كما ذهب إليه ضرار بن عمرو ، أو يعلم حادث لا فى محل : كما ذهب إليه جهم بن أنس ابن صفوان ؟

سلمنا دلالة ذلك على ثبوت صفة العلم لذاته ؛ ولكنه معارض بقوله : تعالى - <sup>(٢)</sup> «وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عِلْمٌ» - فلو كان للرب - تعالى - علماً ؛ لكان فوقه عليم ؛ وهو محال .

والجواب عن السؤال الأول : بمنع ترك الظهور ؛ فإن الدلالة المذكورة ظاهرة فى جريان ذلك معلوماً بعلمه ؛ لا واقعاً ، وواجباً بعلمه ، وهو المتبادر إلى الفهم من إطلاق ذلك فى قولهم : جرى الأمر الفلانى بعلمى ، ويعلم فلان . ويتقدير أن تكون الدلالة ظاهرة فيما ذكره ؛ فلا يخرج عن أن يكون مجازاً فيما ذكرناه ، وإذا تعذر العمل باللفظ فى حقيقته ؛ تعين العمل به فى مجازة خذراً من التعطل .

وعن السؤال الثانى : بما سيأتى عن قرب .

وعن السؤال الثالث : بأن ما ذكرناه : خاص ، وما ذكره : فأعلى درجاته أن يكون عاماً ، وتخصيص العام بالخاص ، أولى من إبطال دلالة الخاص ، والعمل بعموم العام ؛ فإن الجمع بين الأدلة مهما أمكن ؛ أولى من تعطيل الواحد منها ، والعمل بالباقي .

غير أن التمسك بمثل <sup>(٣)</sup> هذا <sup>(٤)</sup> المسلك مع إفتقاره إلى إثبات صفة الكلام ؛ قابل إلى التمسك بالظنون فى مسائل القطع ؛ وهو بعيد .

وأما من جهة المعقول ؛ فقد استدلوا بالمسلك المشهور <sup>(٥)</sup> . وهو أن فعل الله -

(١) فى ب (الآية) .

(٢) سورة يوسف ١٢/٧٦ .

(٣) فى ب (بهذا) .

(٤) هذا المسلك استند عليه كثير من المشككين وغيرهم فى إثبات العلم لله - تعالى - ويعرف بدليل الإنفان والإحكام . ومع ذلك فإن الأمدى ينتقله من وجوه كما سيوضح لنا فيما بعد . فعمن استند عليه من الأشاعرة : الأشعرى فى الجمع ص ٢٤ ، ٢٥ ، والباقلانى فى التمهيد ص ٤٧ . ومن المعتزلة القاضى عبد الجبار فى خروج الأصول الخمسة ص ١٥٦ .

ومن الفلاسفة ابن رشد فى مناهج الأدلة طبع محمد علي ص ٥١٠ .

١/٧٨ د

تعالى - وصنعه ، هو العالم على ما سيأتي <sup>(١)</sup> ، والعالم بما هو عليه من الأفلاك الدائرة ، والكواكب السائرة <sup>(٢)</sup> / ، وما يلزمها من الحر ، والبرد ، والاعتدال قيهما في الفصول المختلفة ، والآثار العجيبة في عالم الكون ، والفساد ، من أنواع المعدنيات ، واختلاف النباتات في الضرر والمنافع ، والكيفيات ، واختلاف الأوقات في ظهورها ، وعدم ظهورها ، على حسب دعوى الحاجة إليها ، وما يشتمل عليه أنواع الحيوانات من التركيب العجيب من الأعضاء المختلفة ، والآلات الحسية : الظاهرة ، والباطنة ، وتولد بعضها من بعض تولدا حافظاً لنوع كل واحد منها على مر الدهور ، والأزمان ، من غير اختلاف ، ولا اختلال ؛ بل وكذلك ما فيه من الآثار العلوية : كالسحب ، والرمود ، والهروق ، وغيرها في الأوقات المختلفة ، على غاية من الحكمة ، والإتقان ، وعلى <sup>(٣)</sup> وجه لا يظهر فيه القصور ، والنقصان في عقل عاقل ما ؛ فإذا فعل الله - تعالى - وصنعه في غاية الحكمة ، والإتقان <sup>(٤)</sup> . وكل من فعله في غاية الحكمة والإتقان ؛ فبالاضطرار العقلي <sup>(٥)</sup> ؛ يعلم كونه عالمًا به .

ولهذا فإن من رأى قصراً مشيداً ، وبناء مرتفعاً ، وصنعة محكمة ؛ اضطره عقله إلى علم صنّاعه .

وفيه نظر ؛ فإن لقائل أن يقول :

وإن سلمنا أن العالم صنعه ، مع إمكان النزاع فيه على ما يأتي <sup>(٦)</sup> ؛ ولكن لم قلتم إنه يجب أن يكون عالمًا به ؟

قولكم : إن العالم على غاية من الحكمة والإتقان ؛ إما أن تريدون به أنه على حالة لو قدر وجوده على خلافها ؛ كان ناقصاً ، أو أنه موافق للحكمة المطلوبة منه أو أنه نافع ، أو معنى آخر .

فإن كان الأول : فهو ممنوع ؛ إذ لا دليل يدل عليه ، ولا العلم به ضروري .

(١) انظر ل ٢١٢ / ب وما بعدها .

(٢) فن ب (السيارة) .

(٣) من أول (وعلى وجه لا يظهر . . .) ساقط من ب .

(٤) فن ب (القطيع) .

(٥) انظر ل ٢١٥ / أ وما بعدها .

وإن كان الثاني : فإنما يلزم أن لو كان فعل الله - تعالى - مما يجب فيه رعاية الحكمة ؛ وليس كذلك على أصل هذا الدال ، وبمقتدر رعاية الحكمة في أفعاله ؛ فقد لا يسلم توافق كونه موافقاً للحكمة المطلوبة منه . فإن<sup>(١)</sup> ذلك يستدعي معرفة الحكم المطلوبة منه<sup>(٢)</sup> . ومعرفة مطابقة خلق العالم لها ، والعلم به غير<sup>(٣)</sup> ضروري ، والدلالة عليه عسيرة .

وإن كان الثالث : إما<sup>(٤)</sup> أن يراد به أنه نافع<sup>(٥)</sup> من كل وجه ، أو من وجه دون وجه - لا سبيل إلى الأول : فإنه ما من شيء يقدر ، وإن كان نافعاً بالنسبة إلى جهة ؛ فمضرب بالنظر<sup>(٦)</sup> إلى جهة أخرى .

وإن كان الثاني : فلا نسلم دلالة على علم من صدر عنه ، ولا مانع من أن يكون كالأحراق الصادر عن النار ؛ فإنه وإن كان نافعاً بالنسبة إلى بعض الجهات ؛ فقد يكون مضراً بالنسبة إلى جهة أخرى ؛ ولا يدل ذلك على كون النار عالمة به .

وإن كان الرابع : فلا بد من تصويره ، والدلالة عليه .

ثم وإن سلمنا أن العالم على غاية الحكمة ، والإثقان ؛ ولكن لا نسلم دلالة ذلك على علم الباري - تعالى - به ، ولا أن العلم به ضروري .

ولو تردد الناظر بين كون الفاعل له مع العلم ، وعدم العلم ؛ لم يجد إلى الحكم الجزم بكونه عالماً مسيلاً . دون نظر ، واستدلال ؛ بل وكان ما يقوله الطبيعيون متقدحاً في عقله ، وما وقع به الاستشهاد من البناء المحكم في الشاهد ؛ فمبني على العادة من أن ذلك لا يكون صادراً من غير المختار ؛ والمختار لما يفعله من غير علم محال ؛

فإن النظر فيما نحن فيه إلى كون الباري - تعالى - مختاراً ؛ فهو إنتقال إلى مسلك آخر ، وترك لما وقع الشروع فيه ؛ وذلك هو المختار .

(١) من أول (فإن ذلك يستدعي ...) ساقط من ب .

(٢) ساقط من ب .

(٣) في ب (فإنما أن يراد أنه نافع) .

(٤) في ب (بالنسبة) .

وهو أن يقال : إذا ثبت أن الباري - تعالى - خالق<sup>(١)</sup> العالم بالقدرة ، والاختيار ؛ فالخلق بالقدرة<sup>(٢)</sup> ، والإرادة<sup>(٣)</sup> يستدعي القصد إلى الإيجاد والتخصيص ، والقصد إلى الشيء يستدعي العلم بذلك الشيء ضرورة ، وإلا فلا يكون القصد إلى إيجاد ذلك الشيء أولى من القصد إلى غيره ؛ ولهذا فإن من رأى صنعة محكمة ، وقصراً مشيداً ؛ اضطره عقله إلى العلم بعلم صانعه ، وشعوره به .

وإذا ثبت كون الرب - تعالى - عالماً ؛ فإما أن يكون المفهوم من كونه عالماً ؛ هو المفهوم من ذاته ، أو غيره .

لا جائز أن يقال بالأول : لوجهين :

الأول : أنه قد يعقل الذات من يجهل كونها عالمة ؛ والمعلوم غير المجهول .

الثاني : أنه يصح إتصاف الذات بكونها عالمة ، والصفة غير الموصوف ؛ فلم يبق إلا أن يكون المفهوم من كونه عالماً ، يزيد على المفهوم من الذات .

وإذا كان زائداً ؛ فإما أن يكون عديمياً ، أو وجودياً ، أو لا وجودياً ولا عديمياً .

لا جائز أن يكون عديمياً ؛ وإلا لكان سلبه وجوداً ، ولو كان سلبه وجوداً ؛ لما صح إتصاف التقى المحض به ؛ وليس كذلك ؛

فإنه يصح أن يقال : المستحيل ليس بعالم . وتفسيره سلب الجهل باطل ؛ لأن الجهل على ما سبق في قاعدة العلم<sup>(٤)</sup> :

إما بسيط ؛ وهو عدم العلم لا مطلقاً ، وإلا كان عدم العلم في الحجر جهلاً ، وليس كذلك ؛ بل عدم العلم فيما من شأنه أن يكون عالماً .

واما مركب/ ؛ وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه . ١/٧٦٥

فإن كان معنى كونه عالماً ؛ أنه ليس بجاهل ؛ الجهل البسيط ؛ فهو سلب .

(١) من ب (خلقاً) .

(٢) من ب (بالقدرة والاختيار والإرادة) .

(٣) (نظر ل ١٣ / ١) .

والجهل البسيط : هو عدم العلم فيما من شأنه أن يكون عالماً ، والحكم بسلب عدم الشيء ؛ يكون إثباتاً لذلك الشيء ؛ فإذا سلب الجهل البسيط ، يكون إثباتاً للعلم الوجودي .

وإن كان معنى كونه عالماً : أنه ليس جاهلاً : الجهل المركب ، فلا يخفى أن سلب الجهل المركب ؛ لا يوجب إتياناً من سلب عنه كونه عالماً : كالحجر .

وإن أخذ في ذلك : عما من شأنه أن يكون جاهلاً ، فيوجب كون الرب - تعالى - قابلاً للجهل المركب ؛ وهو محال - عليه <sup>(١)</sup> تعالى <sup>(٢)</sup> .

ولا جائز أن يكون لا وجودياً ، ولا عديمياً ؛ لما يأتي في إبطال القول بالأحوال ؛ فلم يبق إلا أن يكون وجودياً .

وعند ذلك فلا يخلو : إما أن يكون قائماً بذات الله - تعالى - أو لا بذاته .

لا جائز أن يكون قائماً لا بذات الله - تعالى - ؛ لما سبق في القدرة ، والإرادة ،

وإن كان قائماً بذاته تعالى ؛ فإما قديم ؛ أو حادث .

لا جائز أن يكون حادثاً ؛ لما سبق أيضاً في القدرة والإرادة . فلم يبق إلا أن يكون معنى كونه عالماً ؛ أنه قام بذاته صفة وجودية أزلية .

وليست تلك الصفة هي نفس القدرة ، ولا الإرادة ، ولا الكلام ، ولا السمع ، ولا البصر ، ولا الحياة ؛ فهو خارج عنها ، وهو المعبر عنه بالعلم .

ويجب مع ذلك أن يكون واحداً لا نهاية له في ذاته ، ولا بالنظر إلى متعلقاته ؛ لما تحقق في القدرة أيضاً <sup>(٣)</sup> .

ويجب مع ذلك أن يكون عالماً بجميع المعلومات <sup>(٤)</sup> المقدورة <sup>(٥)</sup> له ، وغير المقدورة له .

أما المقدورة ؛ فلما سبق .

(١) ساقط من (ب) .

(٢) انظر ل ٥٨ ب وما بعدها .

(٣) في أ (المقدورات) .



وأما غير المقدورة ؛ فالأنه لو لم يكن عالماً ببعضها مع كونه قابلاً للإتصاف بالعلم ؛  
 فيكون جاهلاً ؛ إذ الجهل البسيط : هو عدم العلم فيما من شأنه أن يكون عالماً ؛ وذلك  
 على الله - تعالى - محال .

فإن قيل : لا نسلم العلم الإضراري بكون الفاعل - إذا كان مختاراً له عالماً - يدل  
 على ذلك : ما نجده من الصنائع المحكمة لبعض الحيوانات المختارة ، من غير علم ؛  
 كنسج العناكب ، وبناء النحل ، وغيره .

التشكيك الثاني سلمنا أن العلم بذلك ضروري ؛ ولكن شاهداً ، أو غائباً .

الأول : مسلم ، والثاني : ممنوع .

ولا يلزم من الحكم بذلك شاهداً ؛ الحكم به غائباً ؛ ولا يلزم أن يكون أيضاً متحركاً  
 بالإرادة ، وحساساً ، وجسماً ، إلى غير ذلك من الأمور التي نعلمها بالضرورة لباقي ما  
 شاهدناه من البناء المحكم ، والصناعة / المتقنة في الشاهد ؛ وليس كذلك .

فإن قيل : سلمنا لزوم ذلك غائباً ؛ ولكن لا نسلم أن المفهوم من كونه عالماً ؛ يزيد على  
 المفهوم من ذاته .

قولكم : إنه يتصور العلم بالذات مع الجهل بكون مفهومها ، كونها عالمة ؛ غير  
 مسلم ؛ بل الذي يعلم إنما هو دلالة لفظ الذات على معناه ، والذي يجهل ، إنما هو  
 دلالة قولنا عالم على معناه ؛ وأنه هل هو نفس الذات ، أو غيرها؟ وذلك لا يدل على  
 اختلاف المعنى .

قولكم : يصح إتصاف الذات بكونها عالمة ، مسلم ؛ ولكن لا نسلم دلالة ذلك  
 على اختلاف المعنى ؛ بل جاز أن يكون المعنى واحداً . وإن كان اللفظ مختلفاً كما  
 نقول : الإنسان بشر ، والخمر عقار ؛ إلى غير ذلك من الألفاظ المترادفة .

التشكيك الرابع سلمنا دلالة ما ذكرتموه على اختلاف المفهومين ؛ ولكن لا نسلم أنه أمر وجودي ؛  
 بل جاز أن يكون عديمياً ؛ كما ذهب إليه ضرار بن عمرو ، وبعض الفلاسفة<sup>(١)</sup> . وما  
 ذكرتموه وإن دل على كونه وجودياً ؛ لكنه معارض بما يدل على كونه عديمياً ، وذلك أن



المفهوم من الجاهل مناقض للمفهوم من كونه عالماً ، والمفهوم من الجاهل وجود ؛ فكان المفهوم من كونه عالماً ؛ عدماً .

وبيان أن المفهوم من الجاهل وجود ؛ أنه لو كان عدماً ؛ لكان سلب الجاهل وجوداً . ولو كان سلب الجاهل وجوداً . لما صح إحصاف المعلوم المحض به ، وهو متعصفاً به ؛ فكان سلب الجهل عدماً ؛ فيكون المفهوم من الجاهل وجوداً .

سلمنا أنه يستنع أن يكون عدماً ؛ ولكن ما المانع من كونه ليس بموجود ، ولا التشكيك الفلسفي معدوم ؟ كما ذهب إليه أبو هاشم ، على ما سيأتي في تحقيق الأحوال<sup>(١)</sup> .

كيف وأن الوجود صفة إثبات ، ولا يوصف بالوجود ؛ وإلا قام الوجود بالوجود ؛ وهو محال .

ولا بالعدم ؛ وإلا كان الوجود معدوماً ؛ وهو محال .

وكذلك الحادث في حال خروجه من العدم إلى الوجود ليس بمعدوم ؛ فإن حالة الخروج من العدم ؛ لا تجامع العدم . وليس بموجود ؛ فإن حالة الوجود ، لا تجامع حالة الخروج إلى الوجود .

سلمنا دلالة ما ذكرتموه<sup>(٢)</sup> على إحصافه بالعالمية ، وأنها صفة وجودية ؛ ولكن معنا التشكيك السادس ما يدل على امتناع ذلك . وبيانه بأمرين .

الأول : ما أسلفناه من الحجج العامة في نفى / الصفات الوجودية الزائدة على ذات N / ٧٧ ؛ واجب الوجود<sup>(٣)</sup> .

الثاني : أنه لو كان عالماً بشيء ؛ لكان عالماً بأنه عالم بذلك الشيء ؛ واللازم مممتنع لوجهين :

الأول : أنه يلزم منه أن يكون عالماً بذاته ؛ لما سبق ، ولا معنى للعلم بالشيء ، غير إنطباع صورة المعلوم في نفس العالم ، أو إضافة بين العالم ، والمعلوم ؛ وعلى كلا التقديرين : فيستدعي المغايرة ، ولا تغاير في ذات الله - تعالى - ولا تعدد .

(١) النظر ١٦٨/١ من الجزء الثاني .

(٢) في ب (ما ذكره)

(٣) النظر ٥٤/١ وما بعده .

الثاني : أنه يلزم أن يكون عالماً بكونه عالماً ، بكونه عالماً ، وهلم جرا ، إلى غير النهاية ؛ وهو ممتنع ؛ لما فيه من التسلسل ، وإثبات عالميات لله - تعالى - غير متناهية ؛ وهو محال كما سبق<sup>(١)</sup>.

الشك الثاني : سلمنا إتصافه بكونه عالماً ؛ ولكن لا نسلم أنه يلزم من ذلك أن يكون عالماً بعلم كما قاله الجبائي ، وإینه أبو هاشم<sup>(٢)</sup>.

وبدل عليه أن إتصاف الباري بكونه عالماً - إما أن يكون جائزاً ، أو واجباً -

لا جائز أن يكون جائزاً ؛ وإلا لما لمزم من فرض علمه المحال . ولو جوزنا فرض عدم كونه عالماً مع أنه من شأنه أن يكون عالماً ؛ فيكون<sup>(٣)</sup> جاهلاً<sup>(٤)</sup> . والجهل على الله - تعالى - محال ؛ فلم يبق إلا أن يكون ذلك له واجباً .

وإذا كان إتصافه بالعالمية واجباً ؛ امتنع أن يكون في إتصافه بذلك محتاجاً إلى العلم . وإلا فعند فرض عدم العلم - إن اتصف بكونه عالماً ؛ فهو غير محتاج إلى العلم . وإن لم يتصف به ؛ لم يكن ذلك واجباً . وقد قيل بوجوبه .

الشك الثالث : سلمنا أنه لا بد وأن يكون عالماً بعلم ؛ ولكن يعلم قائم بذاته ، أو لا بذاته . الأول ؛ ممنوع . والثاني ؛ مسلم .

وبيان إمتناع قيام العلم بذاته<sup>(٥)</sup> من عشرة أوجه :

الوجه الأول : أن العلم القائم بذاته ؛ إما أن يكون ضرورياً ، أو نظرياً . لا جائز أن يكون ضرورياً ؛ وإلا كان الرب - تعالى - موصوفاً بالاضطرار ؛ وهو محال .

ولا جائز أن يكون نظرياً الوجهين :

الأول : أن النظر يستدعي سابقة الجهل ، كما تقدم في قاعدة العلم ، والجهل على الله - تعالى - محال .

(١) انظر ل ٤١/ب وما بعدها .

(٢) انظر ل ٢٢/ب .

(٣) في ب (لكن جاهلاً) .

(٤) في ب (به) .

الثانى : أن النظر لا بد من إسناده إلى العلوم الضرورية على ما تقدم فى قاعدة النظر .  
والعلم الضرورى فى حق الله - تعالى - ممتنع ؛ لما تقدم .

الوجه الثانى : أن العلم القائم بذاته - تعالى - ؛ إما أن يكون هو نفس الذات ؛ أو  
زائداً عليها .

فإن كان الأول : فلا صفة . كيف : وأنه يلزم أن تكون الذات صفة قائمة بمحل ؛  
ضرورة/ أن العلم صفة :

وإن كان زائداً على الذات : فإما قديم ، أو حادث .

فإن كان حادثاً : لزم قيام الحوادث بذات الرب - تعالى ؛ وهو محال . كما يأتى (١) .  
ثم الكلام فى افتقار ذلك العلم الحادث فى إفتقاره إلى علم آخر ، كالكلام فى الأول (٢) ؛  
وهو تسلسل ممتنع .

وإن كان قديماً : فالقدم أخص وصف الإله - تعالى - ويلزم من ذلك تعدد الآلهة ؛  
وهو محال .

الوجه الثالث : هو أن العلم : إما عبارة عن انطباع صورة المعلوم فى النفس ، أو  
عن نسبة ، وإضافة بين العالم ، والمعلوم .

فإن كان الأول : فهو ممتنع لأمرين :

الأول : أنه يلزم منه أن تكون ذات الرب - تعالى - مركبة ؛ لانطباع (٣) صور المركبات  
فيها . إذا علمها ؛ لأن المطابق للمركب ؛ مركب .

الثانى : أنه يلزم منه أن تكون ذاته عند العلم بالحوادث ، محلاً لحلول صور الحوادث  
فيها ؛ وهو محال . كما يأتى (٤) .

وإن كان نسبة وإضافة : فالنسبة بين الشئيين تتوقف على تحقق ذينك الشئيين ؛  
ضرورة كونها صفة لهما ، والصفة متوقفة على الموصوف . فلو توقف إيجاد الرب - تعالى -  
للحوادث على تعلق علمه بها ؛ للزم الدور ؛ وهو ممتنع .

(١) انظر لـ ١٤٥/ب وما بعدها .

(٢) فى ب (العلم الأول) .

(٣) فى ب (ضرورة انطباع) .

(٤) انظر لـ ١٤٦/أ وما بعدها .

ويلزم منه أيضاً : أن يكون علم الباري - تعالى - متوقفاً على غيره ؛ وهو محال .

**الوجه الرابع :** هو أنه لو كان علمه قائماً بذاته ؛ فلا<sup>(١)</sup> معنى لقيام الشيء بالمحل إلا إفتقاره<sup>(٢)</sup> إليه في الوجود . وإلا كان المعلول أبداً قائماً بالعللة ؛ وهو محال ؛ بل لا معنى لقيامه به إلا أنه موجود في الحيز تبعاً له ، ويلزم من ذلك كون الرب - تعالى - متحيزاً ؛ وهو محال .

**الوجه الخامس :** هو أن العلم القائم به إما أن يكون صفة كمال ، أو نقصان ، أو لا صفة كمال ، ولا نقصان .

فإن كان الأول ؛ فذات الرب تعالى محتاجة في كمالها إلى غيرها ؛ وهو محال .  
وإن كان الثاني ؛ فاتصاف الرب - تعالى - به محال .  
وكذا إن لم يكن كمالاً ، ولا نقصاناً .

**الوجه السادس :** هو أنه لو كان عالماً بعلم قائم<sup>(٣)</sup> بذاته ؛ لكان ممثلاً للعلم الحادث ؛ فإن حقيقة العلم لا تختلف شاهداً ، ولا غائباً .  
ويلزم من ذلك ؛ أن يكون مشاركاً لها في العرضية ، والإمكان ؛ وذلك في صفات الله - تعالى - محال .

**الوجه السابع :** أنه لو كان عالماً بعلم قائم بذاته ؛ فيأبى أن يكون واحداً ، أو متكرراً .

/ فإن كان واحداً ؛ فيأبى أن يتعلق بجميع المعلومات ، أو لا يتعلق بجميعها .

فإن كان الأول ؛ فيلزم منه جواز تعلق العلم الواحد بالمعلومات المختلفة ؛ وهو محال . على ما تقدم في قاعدة العلم<sup>(٤)</sup> .

وإن كان الثاني ؛ فيلزم منه أن يكون الرب - تعالى - جاهلاً بباقي الموجودات التي لم يتعلق علمه بها ؛ وهو محال .

(١) في مـ (فليس معنى قيام الشيء - بالمحل إفتقاره) .

(٢) في بـ (قديم) .

(٣) انظر جـ ٨ / أ وما بعدها .

وإن كان متكرراً : فإما أن يكون غير متناه ، أو متناهياً .

فإن كان غير متناه ؛ فهو محال علي ما تقدم في إبطال عدد لا يتناهي في إثبات واجب<sup>(١)</sup> الوجود .

وإن كان متناهياً : فما من عدد يفرض إلا ويجوز فرض الزيادة عليه والنقصان . فاختصاص الرب - تعالى - ببعض الأعداد بدون<sup>(٢)</sup> البعض<sup>(٣)</sup> ، إن لم يكن بمخصص ؛ فقد وجد الجائر لا بمخصص ؛ وهو محال .

وإن كان بمخصص : فالمخصص : إما ذات واجب الوجود ، أو خارج عنه . لا جائز أن يقال بالأول : فإن نسبة الذات إلى جميع الجائزات نسبة واحدة ؛ فلا أولوية .

وإن كان بخارج<sup>(٤)</sup> عنه<sup>(٥)</sup> : فالباري تعالى محتاج<sup>(٦)</sup> فيما قام به من الصفات إلى مخصص خارج ؛ وهو محال .

الوجه الثامن : أنه لو كان عالماً بعلم قائم بذاته . فإما أن يعلم علمه ، أو لا يعلمه . لا جائز أن يقال بأنه لا يعلمه ؛ فإن الشعور بالشئ مع عدم الشعور بالشعور محال . وإن علمه : فإما أن يعلمه بذاته ، أو بنفس ذلك العلم ، أو بعلم آخر .

فإن كان الأول : فقد ثبت أنه عالم بعلمه لذاته ، لا يعلم ؛ ويلزم مثله في كل معلوم . وإن كان الثاني : فتعلق العلم بالعلم يستدعي المعايرة بين التعلق والمتعلق . والعلم الواحد ؛ لا تغاير فيه .

وإن كان الثالث : فالكلام في ذلك العلم الثاني ؛ كالكلام في الأول ؛ وهو تسلسل ممتنع .

الوجه التاسع : أنه لو كان عالماً بعلم قائم بذاته ؛ لكان فوقه عليم ؛ لقوله - تعالى - ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عِلِيمٌ﴾<sup>(٥)</sup> واللازم ممتنع ؛ فالملزوم ممتنع .

(١) انظر لـ ٤١/ب وما بعدها .

(٢) ساقط من (أ) .

(٣) في ب (خارجاً) .

(٤) في أ (محال) .

(٥) سورة يوسف ١٢/٧٧ .



[الوجه<sup>(١)</sup>] العاشر : أن علمه القائم بذاته ؛ إما أن يكون حادثاً ، أو قديماً .

لا جائز أن يكون حادثاً ؛ وإلا كان الرب - تعالى - محلاً للحوادث ؛ وهو ممتنع .

وإن كان قديماً ؛ فيجب أن يكون متعلقاً بكل ما يصح أن يعلم ؛ لأن نسبة العلم القديم إلى<sup>(٢)</sup> ذاته<sup>(٣)</sup> نسبة واحدة ؛ فليس تعلقه ببعض أولى من البعض ؛ وذلك محال .

وبيان ذلك : هو أن علمه القديم إذا تعلق بوجود بعض / الحوادث ؛ فعند عدم ذلك

الحوادث ؛ إما أن يبقى علم الباري - تعالى - متعلقاً بوجوده كما كان ، أو لا يبقى .

فإن كان الأول ؛ لزم أن يكون علم الباري - تعالى - جهلاً .

وإن كان الثاني ؛ فيلزم<sup>(٤)</sup> منه التغير في علم الله - تعالى - ؛ وهو محال .

فلم يبق إلا أن يكون علمه قائماً لا في محل كما ذهب إليه الجهمية<sup>(٥)</sup> .

الشك الثاني : سلمنا أنه عالم بعلم غير خارج عن ذاته ؛ ولكن ما المانع من أن يكون ذلك العلم هو نفس ذاته ؟ كما ذهب إليه أبو الهذيل بن العلاف<sup>(٦)</sup> . ويدل عليه ما دل على نفى الصفات الزائدة كما تقدم<sup>(٧)</sup> .

الشك الثالث : سلمنا أنه عالم بعلم قائم بذاته . وهو زائد عليها ؛ ولكن لا نسلم أنه قديم .

ودليله ما سبق في الوجه<sup>(٨)</sup> العاشر .

الشك الرابع : سلمنا أنه قديم ؛ ولكن لا نسلم أنه واحد .

ودليله ما سبق في الوجه<sup>(٩)</sup> السابع .

الشك الخامس : سلمنا أنه واحد ؛ ولكن لا نسلم صحة تعلقه بمعلومين قصاعداً .

وبيانه من وجهين :

الأول : ما أسلفناه في قاعدة العلم<sup>(١٠)</sup> .

(١) سابق من أ .

(٢) في ب (لزم) .

(٣) انظر ل ٧٢ / ب .

(٤) من أول (العاشر سلمنا أنه قديم - أ) سابق من ب .

(٥) سابق من أ .

(٦) انظر ل ٧٢ / ب .

(٧) انظر ل ٥٤ / ب .

(٨) انظر ل ٨ / أ وما بعدها .

الشك  
السادس عشر

الشك  
الثاني عشر



الثاني : هو أن العلم بأحد المعلومين مغاير للمعلم بالمعلوم الآخر . وبياناه من أربعة أوجه :

الأول : هو أنه يتصور العلم بأحد المعلومين مع الشك في الآخر . ولو كان العلم بهما واحداً ؛ لما كان كذلك .

الثاني : هو أنه لا يقوم العلم بأحد المعلومين مقام العلم بالآخر ؛ ولهذا فإن العلم بالسواد ، لا يكون علماً بالبياض ، وكذلك بالعكس .

الثالث : هو أن العلم بأن الشيء الفلاني واقع ؛ مشروط بالوقوع ، والعلم بأنه سيقع ؛ غير مشروط بالوقوع ؛ والمشروط غير ما ليس بمشروط .

الرابع : هو أن العلم بالشيء ؛ عبارة عن انطباع صورة مطابقة له في النفس . فإذا كانت صور المعلومات ، وحقائقها مختلفة ومتغايرة ؛ كانت العلوم مختلفة ، ومتغايرة .

سلمنا صحة تعلقه بمعلومين فصاعداً ؛ ولكن لا نسلم صحة تعلقه بكل ما يصح أن يعلم . وإن سلم ذلك ؛ فلا نسلم صحة تعلقه بهما معاً ؛ بل على سبيل البطلان .

وإن سلمنا صحة ذلك معاً ؛ ولكن لا نسلم الوقوع .

وبياناه من ثلاثة أوجه :

الأول : أنه لو كان عالماً بكل ما يصح أن يعلم . فما يصح أن يعلم غير متناه ؛ فمعلوماته لا نهاية لها ؛ ووجود ما لا نهاية له محال كما<sup>(١)</sup> سبق<sup>(٢)</sup> في إثبات واجب الوجود .

الثاني : أنه يلزم من ذلك أن<sup>(٣)</sup> يكون عالماً بكونه / عالماً ، وعالماً بكونه عالماً ١ / ٧٩ ؛ بكونه عالماً ، وهلم جرا<sup>(٤)</sup> ، إلى ما لا نهاية له .

ويلزم من ذلك قيام علوم بذاته لا نهاية لها ؛ وهو محال .

الثالث : هو أنه لو كان عالماً بجميع الأشياء ؛ فيلزم أن ما تعلق علمه بوقوعه ؛ وجوب وقوعه ، وما علم عدم وقوعه ؛ امتناع وقوعه ؛ حتى لا يكون العلم جهلاً .

(١) في ب (على ما ثبت تحقيقه) . انظر ٤١ / ب وما بعدها .

(٢) في ب (أن يكون عالماً ، وعالماً بكونه عالماً) .

وعند ذلك : فلا يبقى بين الفاعل بالاختيار ، وغير الفاعل بالاختيار قرين : وهو محال ، وما أفضى إلى المحال : فهو محال .

### والجواب :

أما النقض بأفعال الحيوانات : فمن دفع : وذلك أن من سلم كونها هي الفاعلة : لم يمنع من كونها عالمة . ومن قال أفعال الحيوانات غير مخلوقة لها : بل لله - تعالى - : فيجب أن تكون معلومة لله - تعالى - : وإن لم تكن معلومة للحيوانات : إذ ليس الأحكام ، والإنقان مستنداً إليها .

الرد على  
التشكيك  
الأول

قولهم : لا تسلم العلم الاضطراري بذلك غائباً .

الرد على الثاني

قلنا : العاقل لا يجد من نفسه تفرقة في العلم بعلم المختار بما يفعله شاهداً ، ولا غائباً . فإذا كان الرب - تعالى - فاعلاً بالاختيار : لزم العلم الاضطراري بكونه عالماً به : وذلك لأن ملزوم العلم الاضطراري بعلم الفاعل المختار بما يفعله : إنما هو كونه مختاراً له : ولهذا يجد العاقل من نفسه العلم<sup>(١)</sup> بذلك<sup>(٢)</sup> ، وإن قطع النظر عن كل وصف خارج عن وصف الاختيار ، والعلم الاضطراري بكون الفاعل في الشاهد حيواناً ، وجسماً ، ومتحركاً بالإرادة إلى غير ذلك من الصفات المختصة بالشاهد ، فمن لوازم كونه فاعلاً بالحركة والانتقال . لا من لوازم كونه مختاراً . والحركة والانتقال في حق الله - تعالى - محال : فلذلك لم يلزم كونه حيواناً ، ولا جسماً ، ولا غير ذلك من صفات<sup>(٣)</sup> المحدثات في حقه .

قولهم : لا تسلم أن المفهوم من كونه عالماً ، يزيد على المفهوم من ذاته : فدليله ما سبق من الوجهين<sup>(٤)</sup> .

الرد على  
التشكيك  
الثالث

قولهم في الوجه الأول : المعلوم ، والمجهول : إنما هو دلالة اللفظ على مسماء : ليس كذلك : فإنه لو اتحد المسمى : لكانت<sup>(٥)</sup> كل ذات عالمة : وهو محال .

وبه يبطل ما ذكروه على الوجه الثاني أيضاً .

(١) في ب (ذلك) .

(٢) في ب (الصفات التي انصفت بها الحوادث)

(٣) في ب (كانت) .

الرد على  
الشكوك  
الرابع

قولهم : لا تسلم أن المفهوم من كونه عالماً ، أمر وجودى .

قلنا : دليله ما سبق .

قولهم : المفهوم من الجاهل مناقض للعالم . لأنسلم ذلك ؛ بل هو مقابل ، والمقابل أعم من المناقض .

غير أن/ الجاهل إن كان جاهلاً بالجهل المركب : وهو المعتقد لأمر ما على خلاف J/٧٨ ب ما هو عليه ؛ فيكون ضداً للعالم ، ولا يمتنع اشتراكهما فى الوجود : كالتقابل الواقع بين السواد ، والبياض .

وإن كان جاهلاً<sup>(١)</sup> بالجهل البسيط<sup>(٢)</sup> : وهو عدم العلم فيما من شأنه أن يكون له العلم ؛ فيكون مقابلاً للعالم : مقابلة العدم ، والملكية : كالتقابل الواقع بين البصر ، والعنى .

وعند ذلك : فلا يلزم من رفع هذا العدم المقابل للملكة ، وسلبه ؛ تحقيق الوجود ؛ فلا يمتنع سلبه عن العدم المحض ؛ وذلك لأن المسلوب إنما هو خصوص عدم : لا مطلق العدم ؛ ولهذا إن من وصف شيئاً ما بكونه ليس<sup>(٣)</sup> أعنى ، لا يكون واصفاً له بصفة وجودية .

الرد على  
الشكوك  
الخامس

قولهم : ما المانع من أن يكون لا موجوداً ، ولا معدوماً ؟

قلنا : لما يأتى فى مسألة الأحوال<sup>(٤)</sup> .

وأما الوجود : فهو عندنا نفس الموجود : على ما يأتى فى مسألة المعدوم هل هو شىء أم لا<sup>(٥)</sup> ؟ فلا يمتنع إتصافه بكونه موجوداً ؛ إذ ليس الموجود هو ما اتصف به<sup>(٥)</sup> الوجود . والوجود زائد عليه ؛ ليلزم ما ذكرناه .

(١) فى ب (جهلاً بسيطاً) .

(٢) سابق من ب .

(٣) انظر ما سيأتى فى الأحوال لـ ١٨٤/ أ وما بعدها من الجزء الثانى .

(٤) انظر ما سيأتى فى الباب الثانى لـ ١٠٨/ ب وما بعدها من الجزء الثانى .

(٥) فى ب (صفة) .

وأما حالة الحدوث : فهي أول زمان الوجود عندنا ، لا أنها حالة متوسطة بين زمان الوجود ، والعدم ؛ ليلزم ما ذكره ، والحادث في أول زمان وجوده ، موجود ، فيمن سلم أنه ليس بموجود ، ولا بمعلوم .

قولهم : معنا ما يعارض ذلك ، لا نسلم .

الرد على  
الشكك  
العلمي

وأما ما أشاروا إليه من الحجج العامة ؛ فقد سبق جوابها<sup>(١)</sup> .

قولهم : لو كان عالماً بشيء ؛ لكان عالماً بأنه عالم بذلك الشيء ، مسلم ؛ ولكن لم قالوا بالامتناع<sup>(٢)</sup> ؟

قولهم<sup>(٣)</sup> : يلزم منه<sup>(٤)</sup> أن يكون عالماً بذاته ، مسلم .

قولهم : لا معنى للعلم بالشيء غير انطباع صورته في نفس العالم<sup>(٥)</sup> ، أو إضافة<sup>(٦)</sup> بين العالم والمعلوم . عنه جوابان :

الأول : منع الحصر ؛ بل العلم صفة وجودية زائدة على الذات ، وليست هي نفس الانطباع ، ولا نفس الإضافة الحاصلة بين ذات العالم والمعلوم ؛ بل<sup>(٧)</sup> النسبة ، والإضافة ؛ إنما هي بين صفة العلم ، والمعلوم<sup>(٨)</sup> . وعلى هذا ؛ فلا يمتنع أن تكون ذاته عالمة بذاته ، بمعنى أن ذاته قامت بها صفة العلم ، وتلك الصفة متعلقة بنفس الذات على نحو تعلقها بمسائر المعلومات .

كيف وأنه يمتنع تفسير العلم ، بالانطباع ، والإضافة .

أما الانطباع / : فلخمس أوجه :

الأول : أنه لو كان العلم عبارة عن الانطباع كما ذكره ؛ لكان كل شيء قام بذاته صفة<sup>(٩)</sup> من الصفات العرضية<sup>(١٠)</sup> من كمية ، وكيفية ، وغير ذلك ، أن يكون عالماً بها ؛

(١) القول ٥٤ / ب وما بعدها .

(٢) في ب [بامتناعه] .

(٣) ب [قولكم يلزم] .

(٤) في ب [العلم بها إضافة] .

(٥) من أول [بل النسبة والإضافة] . . . . .

(٦) في ب [صفة عرضية] .

ضرورة إنطباع صورتها في ذاته ؛ وليس كذلك . وسواء كان حياً مدركاً ، أو لم يكن . وإن قالوا : ليس العلم هو الإنطباع في الذات ؛ بل في القوة المدركة .

قلنا : فالقوة المدركة هي العلم ؛ وهي وراء الإنطباع .

الثاني : أنه لو كان العلم هو نفس إنطباع صورة المعلوم في النفس ؛ لما تصور العلم باستحالة اجتماع السواد ، والبياض ؛ فإن ذلك يلزمه العلم بمعنى السواد ، والبياض ؛ فإن تصور المفردات سابق على التصديق بما لها من النسب الواجبة لها . فلو كان العلم بمعنى السواد والبياض عبارة عن إنطباع صورة السواد والبياض في النفس ؛ لزم اجتماع الضدين في محل واحد ؛ وهو محال .

وإن<sup>(١)</sup> قيل : بأن<sup>(٢)</sup> استحالة الاجتماع بين الضدين مشروطة بالوجود العيني ، فإنما يلزم : أن لو كان الوجود زائداً على نفس الذات ؛ وهو غير صحيح ؛ على ما سيأتى في مسألة المعلوم<sup>(٣)</sup> .

الثالث : هو<sup>(٤)</sup> أنه لو كان الأمر على<sup>(٥)</sup> ما ذكر<sup>(٦)</sup> : للزم أن من علم السواد والبياض ، أو الحرارة والبرودة ؛ أن يوصف بكونه أسود ، وأبيض ، وحراراً ، وبارداً ؛ ضرورة إنطباع حقيقة البياض ، والسواد ، والبرودة ، والحرارة في ذاته ، ونفسه ؛ وليس كذلك .

الرابع : أنه يلزم من ذلك أن يكون المحل المنطبع فيه صورة المعلوم لا ينقص في الكمية عن كمية الصورة المتطبعة فيه ضرورة مطابقتها له ؛ وهو محال .

الخامس : أنه لو كان كذلك ؛ فالمعلوم إذا كان جسماً ؛ فالمحل المنطبع فيه شاهداً ؛ إما أن يكون جوهراً ، أو عرضاً .

لا جائز أن يكون جوهراً ؛ وإلا لزم قيام الجسم بالجوهري ؛ وهو محال .

وإن كان عرضاً ؛ لزم قيام الجسم بالعرضي ؛ وهو أيضاً محال .

وأما تفسيره بالإضافة ؛ فالوجه في إبطاله أن يقال :

(١) في ب. (فإن قيل إن)

(٢) انظر ص ٣٩٥ من الجزء الثاني .

(٣) ساقط من ب .

(٤) في ب. (كما ذكره) .



إذا كان العلم صفة إضافية : فهي إما وجودية ، أو عدمية ، أو لا وجودية ولا عدمية .

لا جائز أن يقال بالثاني والثالث : لما تقدم<sup>(١)</sup> : فلم يبق إلا أن تكون وجودية .

وعد / ذلك : فيما أن تكون قديمة ، أو حادثة .

لا جائز أن تكون قديمة : وإلا لما تبدلت وتغيرت : لأن العدم على الموجود القديم محال ولا يخفى جواز تبدل النسب والإضافات بسبب اختلاف المعلوم في نفسه : فإن النسبة المتعلقة بالمعذور من حيث هو معدوم ، لا تبقى بعد الوجود ، وكذلك بالعكس ، وإلا كان العلم جهلاً : وهو محال .

ولا جائز أن تكون حادثة لوجهين :

الأول : أنه يلزم منه أن يكون الرب تعالى محلاً للحوادث : وهو محال على ما سيأتي<sup>(٢)</sup> .

الثاني : أن الكلام في حدوث تلك الصفة ، وافتقارها إلى علم آخر ، كالكلام في الأول : ويلزم منه التسلسل الممتنع .

الوجه الثاني - في الجواب عن أصل السؤال : أنه متضمن بكون الواحد من عالمنا ؛ فإنه متحقق مع لزوم ما ذكره من المحالات ، وبه يندفع ما ذكره في الوجه الثاني من لزوم التسلسل .

قولهم : سلمنا أنه عالم ؛ ولكن لا نسلم أنه عالم يعلم .

قلنا : إذا سلم أن المفهوم من كونه عالماً : صفة وجودية زائدة على الذات ؛ فهو المعنى بقيام العلم بذاته .

الرد على  
التشكيك  
الساج

وبهذا يندفع قولهم : إن كونه عالماً واجب ؛ فلا يكون معللاً بالعلم . كيف وأن إتصافه بالعلم : إن قيل : إنه واجب بمعنى أنه لا انفكاك له عن ذاته - تعالى - ؛ فهو مسلم ؛ ولكن ذلك لا ينافي بقيام العلم [بذاته]<sup>(٣)</sup> .

(١) انظر ل / ٧٦ / ١ .

(٢) انظر ل / ١٤٥ / ب وما بعدها .

(٣) في : ( بذلك ) .



وإن قيل : إنه واجب بمعنى أنه لا يفتقر المفهوم من كونه عالماً إلى قيام العلم بذاته ؛ فهو غير المصادرة نحو المطلوب ؛ وهو غير مقبول .

قولهم : إنه عالم بعلم قائم لا في ذاته ؛ فقد سبق جوابه في <sup>(١)</sup> إبطال القول بكونه مريداً بإرادة لا في ذاته <sup>(٢)</sup> .

قولهم : لو كان متصفاً بالعلم ؛ فعلمه : إما ضروري ؛ أو نظري . إنما يلزم أن لو بين الرد على الوجه الأول قبول علم الرب تعالى لهذا الانقسام ، والا فلا . ومجرد القياس على الشاهد في ذلك غير صحيح ؛ كما مضى . ثم إن الضروري لا معنى له إلا ما لا يفتقر في حصوله إلى نظر واستدلال ، ولا تصح مفارقتها للنفس مع إنتفاء أخداده ، وعلم الباري - تعالى - كذلك ، غير أنه لا يصح إطلاق اسم الضروري عليه ؛ لعدم ورود الشرع به ، فالمنازعة في ذلك ليست إلا في اللفظ ، دون المعنى .

قولهم : إن كان علمه قديماً ؛ فالقدم أخص / وصف الإله ، ويلزم من ذلك تعدد الرد على الثاني .

قولهم <sup>(٣)</sup> : علمه إما أن يكون عبارة عن الانطباع ، أو الإضافة ؛ فقد سبق الرد على الثالث .

قولهم : لا معنى لقيام الصفة بالمحل ؛ إلا أنها موجودة في الحيز تبعاً لمحلها فيه . الرد على الرابع . لا سلم ذلك . ولا يلزم من عدم تفسير القيام بالمحل بالافتقار إليه في الوجود ، أن يتعين ما ذكره ؛ بل جاز أن يكون معنى أخص من الإفتقار إلى الشيء في الوجود ، ومبايناً لما ذكره وهو أن يقال : إذا وجد شيان ، واتحدت الإشارة الفعلية إليهما ، بحيث لا يمكن أن يشار إلى ذات كل واحد منهما بغير الإشارة إلى الآخر . فما كان منهما محتاجاً إلى الآخر في الوجود ؛ فهو الصفة . وما لم يكن محتاجاً ؛ فهو المحل . وعلى هذا ؛ فلا يلزم التحيز للمحل من ضرورة قيام الصفة به .

(٢) من أول (في إبطال...) ساقط من ب - انظر ل ٦٩ / ب .

(٣) ساقط من أ .

كيف وأن ما ذكره لازم على من وصف الرب - تعالى - بكونه عالماً ، وقادراً ،  
ومريداً ، إلى غير ذلك من صفات الأحكام ؛ فإنها قائمة بذات الرب - تعالى - وإن لم  
يكن متحيزاً ؛ فما هو جواب له ، هو <sup>(١)</sup> جواب لنا .

قولهم : العلم : إما صفة كمال ، أو نقصان ، أو لا صفة كمال ، ولا نقصان . عنه  
جوابان : <sup>(٢)</sup>

الأول : ما المانع من أن يكون لا صفة كمال ، ولا نقصان ؟ وليس نفى ذلك من  
البدعييات ؛ فلا بد من الدليل .

الثاني : ما المانع من كونه صفة كمال ؟

قولهم : يلزم منه أن تكون ذات الرب تعالى مفتقرة في كمالها إلى غيرها .

قلنا : إن أردتم به أن نفس الذات تكون ناقصة دون هذه الصفة <sup>(٣)</sup> قسّموا .

وإن أردتم به أنها لا تكون متصفة بالصفات الكمالية الزائدة عليها دون هذه الصفة ؛

فهو <sup>(٤)</sup> مسلم <sup>(٥)</sup> ، ودعوى إحالة عين المصادرة على المطلوب .

قولهم : لو كان عالماً يعلم ؛ لكان علمه مماثلاً للعلم الحادث إنما يلزم أن لو اشتركا  
في أخص صفة لكل واحد منهما ؛ أو لأحدهما ؛ وليس كذلك ؛ فإن أخص صفة العلم  
الرباني ؛ وجوب تعلقه بالمعلومات بأجمعها على جهة التفصيل . وأخص وصف العلم  
الحادث ؛ جواز تعلقه بالمعلومات ، لا نفس وقوع التعلق ؛ فلا اشتراك .

قولهم : إما أن يكون واحداً ، أو متكرراً . <sup>(٦)</sup>

قلنا : بل واحد . <sup>(٧)</sup>

قولهم : إما أن يتعلق بجميع المتعلقات ، أو ببعضها . <sup>(٨)</sup>

(١) في ب (عنها فهو)

(٢) في ب (الصفات)

(٣) في ب (علم)

قلنا : بل بالجميع ، وما ذكروه في جهة / الإحالة : فهو ممنوع على ما سبق في ١٨١ / أ قاعدة العلم أيضاً<sup>(١)</sup>.

قولهم : إما أن يعلم علمه ، أو لا يعلم علمه ، إلى آخر التشبهة : فيلزم عليه علم الرد على الوجه الثامن الواحد منا : فإن الواحد منا عالم بعلمه بالإتفاق ، مع لزوم ما ذكروه من المخالات.

قولهم : لو كان عالماً بعلمه : لكان فوقه عليم : فقد سبق جوابه . في أول<sup>(٢)</sup> الرد على التاسع

المسألة<sup>(٣)</sup> .

الرد على  
الوجه العاشر

الأول

الثاني

قلنا : بل قديم .

قولهم : فيجب أن يكون متعلقاً بكل ما يصح أن يعلم .

قلنا : مسلم .

قولهم : فإذا تعلق علمه بوجود بعض الحوادث : إما أن يبقى مع عدمه ، أو لا يبقى . ذلك

قلنا : علم الله - تعالى - باق غير متغير ؛ بل المتغير إنما هو المتعلق ؛ وهو الوجود ، والعدم ، والتعلق به ، فتعلق العلم بأن الشيء موجود ، تغير تعلقه بأنه معلوم ، من غير تغيير في نفس العلم ، ولا لزوم جهل في حق الله - تعالى -

الرد على  
الشكك  
العاشر

قولهم : ما المانع أن يكون علمه هو نفس ذاته؟

قلنا : لو كان علمه هو ذاته ؛ فذاته قائمة بنفسها ، وليست صفة لغيرها ؛ فيلزم أن يكون علمه قائماً بنفسه ، ولا يكون صفة لغيره . ولو كان كذلك ؛ لكان كل علم هكذا ؛ لأن حقيقة العلم - من حيث هو علم - لا تختلف شاهداً ، ولا غائباً ، وإن اختلفا في

القدم ، والحدوث ، وغير ذلك من الصفات الخارجة عن مفهوم العلم - من حيث هو علم -

الرد على  
الشكك  
العاشر

قولهم : وإن كان زائداً على ذاته . فما المانع من كونه حادثاً؟

(١) انظر ١٠٠ / أ وما بعدها .

(٢) ساقط من ب - انظر ٧٤ / ب .

قلنا : لما بيناه من لزوم التسلسل<sup>(١)</sup> ، ولما سببناه من إمتناع قيام الحوادث بذاته تعالى<sup>(٢)</sup> .

وما ذكرناه في الوجه العاشر ؛ فقد سبق جوابه<sup>(٣)</sup> .

قولهم : سلمنا أنه قديم ؛ ولكن لا نسلم أنه واحد .

يزيد على  
التشكيك  
المعروف من

قلنا : دليل وحدته ما ذكرناه في وحدة القدرة ، والإرادة . وما ذكرناه في إحالته في الوجه السابع ؛ فقد سبق جوابه<sup>(٤)</sup> .

قولهم : سلمنا أنه واحد ؛ ولكن لا نسلم صحة تعلقه بمعلومين فصاعداً .

يزيد على  
التشكيك  
للتأخر من

قلنا : دليل صحة ذلك ما سبق في قاعدة العلم<sup>(٥)</sup> . من أن العلم الواحد لا يمتنع أن يتعلق بمعلومين . كيف وأن الدليل الدال على كونه علمه متعلقاً ببعض الأشياء ؛ إنما هو حدوثه مقدوراً مراداً له . وسنبين إستناد جميع الحوادث إلى قدرته [ وإرادته<sup>(٦)</sup> ] واختياره ؛ فيجب أن يكون علمه متعلقاً بجميعها .

الوجه الأول

وما ذكرناه في قاعدة العلم / فقد سبق جوابه ثم أيضاً<sup>(٧)</sup> .

د / ٨٢

قولهم : العلم بأحد المعلومين مغاير للعلم بالمعلوم الآخر .

يزيد على  
الوجه الثاني

لا نسلم ذلك ؛ بل العلم في نفسه واحد ، والمتغاير إنما هو التعلق والمتعلق ، ولا يمتنع أن يكون الشيء مع وحدته منكثراً للتعلق والمتعلق ، كما نقول : وحدة الشمس ، وتكثر تعلقها . وما يتعلق به مما تشرق عليه ، ويستضيء بها ، وكذلك<sup>(٨)</sup> الوحدة<sup>(٩)</sup> التي هي مبدأ العدد [ فإنها<sup>(١٠)</sup> ] واحدة ، وإن تعددت نسبتها بتعدد ما لها نسبة إليه ؛ من كونها نصف الإثنين ، وثلاث الثلاثة ، وربيع الأربعة ، وهلم جرا إلى غير النهاية .

وعلى هذا ؛ فقد خرج الجواب<sup>(١١)</sup> عما ذكرناه من التشكيكات .

(٢) انظر ل / ١٤٥ ب وما بعدها .

(٤) انظر ل / ٨٠ ب وما بعدها .

(٦) ساقط من أ .

(٨) في ب (وكتلوحة) .

(١٠) ساقط من ب .

(١) انظر ل / ٤١ ب وما بعدها .

(٣) انظر ل / ٨١ .

(٥) انظر ل / ٨٠ .

(٧) انظر ل / ٨٠ أ .

(٩) ساقط من أ .

أما قولهم : إنه يتصور العلم بأحد المعلومين مع الشك في الآخر ؛ فذلك إنما يرجع إلى تعلق العلم بأحد المعلومين دون الآخر ، لا إلى نفس العلم .

وقولهم : إن العلم بأحد المعلومين لا يقوم مقام العلم بالآخر .

قلنا : العلم بأحدهما هو العلم بالآخر ، وإنما الذي لا يقوم فيه أحد الأمرين مقام الآخر ، إنما هو التعلق ؛ فإن تعلق العلم بالسواد ، لا يقوم مقام تعلق العلم بالبياض ، ولا نزاع في تعدده .

وقولهم : إن العلم بأحد الشئيين قد يكون مشروطاً بخلاف الآخر .

قلنا : المشروط إنما هو التعلق أيضاً دون العلم المتعلق ، وما ذكروه في تفسير العلم بالانطباع ؛ فقد سبق جوابه .

قولهم : لا تسلم صحة تعلقه بكل ما يصح أن يعلم .

الرد على  
المتوكلين  
الثالث عشر

قلنا : لو قدرنا عدم تعلقه بشيء من الأشياء التي يصح أن تكون معلومة ؛ لكان جاهلاً ؛ لما تقدم تقريره ، والجهل على الله - تعالى - محال ، وبه الدلالة على تعلقه بالفعل بجميع المتعلقات معاً ، لا على سبيل البدل ؛ فإننا لو قدرنا عدم تعلقه بالفعل بها ، أو ببعضها ؛ لكان جاهلاً بما لم يتعلق علمه به حالة عدم تعلق<sup>(١)</sup> علمه به<sup>(٢)</sup> ؛ وهو محال كما سبق<sup>(٣)</sup> .

قولهم : ما يصح أن يعلم ؛ غير متناه .

الوجه الأول

قلنا : هو غير متناه إمكاناً ، لا أنه غير متناه بالفعل . ونحن وإن منعنا القول بعدم النهاية في الموجودات العينية ؛ فلا تمنعه في الأمور الإمكانية ؛ بل ذلك موضع الإجماع .

قولهم : يلزم من ذلك أن يكون عالماً بكونه عالماً ، وهم جرا .

الوجه الثاني

قلنا : لا يوجب ذلك تعدد العلم في نفسه ؛ بل تعدد التعلق ، والمتعلق ، وذلك وإن أفضى إلى غير النهاية إلا / أنه في طرف الاستقبال ، وما لا نهاية له في طرف الاستقبال ؛ لـ ٨٢ ب

(١) في ب (تعلقه به) .

(٢) انظر لـ ٧٦ أ .

فلا تمنع كونه غير متناه ، كنعيم أهل الجنة ، وعذاب أهل النار ؛ وإنما تمنع من ذلك في الماضي .

كيف وأن التعلقات من باب النسب والإضافات ، وليس لها وجود حقيقي ، وما ليس له وجود حقيقي ؛ فلا تمنع من عدم النهاية فيه ؛ كما تقدم في الوجه الأول .  
وما ذكره في الوجه الثالث ؛ فقد سبق جوابه في مسألة القدرة والله أعلم .

\*\*\*\*\*



## المسألة الخامسة

### فى إثبات صفة الكلام لله تعالى

وقد أجمع المسلمون قاطبة على إتيان الرب - تعالى - بكونه متكلماً - وأنه تكلم ، ويتكلم ، غير الإسكافي<sup>(١)</sup> ، فإنه نازع فى كونه يتكلم - متحكماً فى الفرق بين تكلم ، ويتكلم .

لكن معنى كونه متكلماً عند أصحابنا<sup>(٢)</sup> : أنه قام بذاته كلام ، قديم ، أزلى نفسانى ، إحدى الذات ، ليس بحروف ، ولا أصوات ، وهو مع ذلك متعلق بجميع متعلقات الكلام .

لكن اختلفوا فى وصف كلام الله - تعالى - فى الأزل بكونه أمراً ونهياً ، مخاطبة تكلماً .

فأثبت ذلك الشيخ أبو الحسن الأشعري<sup>(٣)</sup> .

#### (١) الإسكافي :

محمد بن عبد الله ، أبو جعفر الإسكافي : من متكلمي المعتزلة المذهبين وأحد أئمتهم ، نسب إليه الطائفة (الإسكافية) منهم - وهو بغدادى أصله من سمرقند - توفي سنة ٢٤٠ هـ .

(السان الميزان ٥/ ٢٢١ ومقالات الإسلاميين ٧/ ٢٦٩ والفرق بين الفرق ١٦٩ والمفصل والنحل ١/ ٥٨ والنظر فى مسائل فى الجزء الثانى - القاعدة السابعة ل ٢٤٥ / أ .

(٢) عن رأى الأصحاب فى هذه المسألة انظر ما يأتى :

اللمع للأشعري ٢٣- ٤٦ والإبانة عن أصول الديانة له أيضا ١٩- ٣١ والتعهد للباقلانى ٤٧- ٤٩ والإنصاف ٣٧ له أيضا

وأصول الدين للبغدادى ١٠٦- ١٠٨ .

والإرشاد لإمام الحرمين ٩٩- ١٣٧ ولمع الأذلة ٨٥ له أيضا

والإعتماد فى الاعتقاد للقرائى ٥٣- ٦٠ .

ونهاية الأقدام للشهرستانى ٢٦٨- ٢٤٠ .

والمنجى للرازى ١٢٤- ١٢٦ ومعالم أصول الدين ٤٧ له أيضا

ومن كتب الأمدى : غابة القرام للأمدى ٨٨- ١٢٠ .

ومن الكتب المتأخرة عن الأئمة التى وجدت معظم الأراء الواردة به وتأثر أصحابها بصاحبها إلى حد بعيد - شرح

الطوالع ١٨٢ والمواعظ للإيجى ٢٩٣- ٢٩٦ وشرح المشاهد للشافعى ٧٣/ ٢- ٧٩ .

(٣) انظر اللمع ٣٣- ٤٦ .

ونفاه<sup>(١)</sup> عبد الله بن سعيد ، وطائفة كثيرة من المتقدمين<sup>(٢)</sup> ، مع إتفاقهم على وصفه - تعالى - بذلك فيما لا يزال .

وأما المعتزلة<sup>(٣)</sup> : فقد اتفقوا كافة على معنى أن كونه متكلما . أنه خالق للكلام على وجه لا يعود إليه منه صفة حقيقية كما لا يعود إليه من خلق الأجسام وغيرها صفة حقيقية .

واتفقوا أيضا على أن كلام الرب - تعالى - مركب من الحروف ، والأصوات ، وأنه محدث مخلوق .

ثم اختلفوا :

فذهب الجبائي ، وابنه أبو هاشم<sup>(٤)</sup> : (إلى)<sup>(٥)</sup> أنه حادث في محل . ثم زعم الجبائي أن الله - تعالى - يحدث عند قراءة كل قارئ كلاما لنفسه في محل القراءة ، وخالفه الباقر .

وذهب أبو الهذيل بن العلاف ، وأصحابه<sup>(٦)</sup> : إلى أن بعضه في محل ؛ وهو قوله (كن) وبعضه لا في محل ؛ كالأمر ، والنهي ، والخبر ، والاستخبار .

وذهب الحسين بن محمد النجار : إلى أن كلام الباري - تعالى - إذا قرئ ؛ فهو عرض ، وإذا كتب ، فهو جسم<sup>(٧)</sup> .

(١) في ب (ونفاه طائفة كثيرة من المتقدمين وعبد الله بن سعيد)

عبد الله بن سعيد .

أبو محمد ، عبد الله بن سعيد بن محمد بن كلاب (نظم الكاف وتشديد اللام) اللطيف المتوفى بعد سنة ٢٤٠ هـ بقليل . شيخ الكلابية وإمام أهل السنة في عصره . جازاه الأشعري في أكثر أرائه . (طبقات السبكي ٢/ ٥١) .

(٢) عن رأي المعتزلة في هذه المسألة بالتفصيل انظر الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار من ٥٢٧ - ٥٢٨ والمحيط بالتكليف له نشر المؤسسة المصرية تحقيق عمر عزيم من ٣٠٦ - ٣٢٩ والمغنى عن أبواب التوحيد والعقل له أيضا ٧/ من ١٥١٦ ، ٢٠ ، ٨٤ ، ٢٠٨ .

(٣) انظر الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار من ٥٤٠ والمحيط بالتكليف له أيضا من ٣١٢ ، ٣١٣ ، ٣١٥ .

(٤) في أ (أقلى) .

(٥) انظر الأصول الخمسة من ٥٤٤ .

والمحيط بالتكليف من ٣١٢ .

(٦) عن رأي النجار انظر الملل والنحل ١/ ٨٩ .

وذهب الإمامية<sup>(١)</sup> ، والخوارج ، والحشوية أيضا : إلى أن كلام الرب - تعالى - مركب من الحروف ، والأصوات .  
ثم اختلف هؤلاء :

فذهب الحشوية<sup>(٢)</sup> : إلى أنه قديم أزلي ، قائم / بذات الرب - تعالى - لكن منهم : من زعم أنه من جنس كلام البشر ، ومنهم من قال : ليس من جنس كلام البشر ؛ بل الحرف حرفان ، والصوت صوتان قديم ، وحادث ، والقديم منهما ليس من جنس الحادث .

وأما الكرامية<sup>(٣)</sup> : فقالوا : إن الكلام قد يطلق على القدرة على التكلم . وقد يطلق على الأقوال ، والعبارات . وعلى كلا الاعتبارين<sup>(٤)</sup> ؛ فهو قائم بذات الرب - تعالى - لكن إن كان بالاعتبار الأول : فهو قديم متحد ، لا كثرة فيه . وإن كان بالاعتبار الثاني ؛ فهو حادث متكرر .

وأما الواقفية<sup>(٥)</sup> : فقد أجمعوا على أن كلام الله - تعالى - كائن بعد ما لم يكن ؛ لكن منهم من توقف في إطلاق اسم المخلوق ، وأطلق اسم الحادث عليه .

ومن القائلين بالحادث : من قال : ليس هو جوهر ، ولا عرضا . وذهب بعض المعترفين بالصانع - تعالى - إلى أنه لا يوصف بكونه متكلما ، لا بكلام ولا بغير كلام .

(١) الإمامية : هم القائلون بإمامية علي رضي الله عنه بعد النبي صلى الله عليه وسلم نصا ظاهرا ، وتحيينا صادقا (المطل عن ١٦٢) وهم أربع وعشرون فرقة (مقالات الإسلاميين ١/ ٨٨) ، وأرجعهم البغدادى إلى خمس عشرة فرقة (الفرق بين الفرق عن ٥٣) . ولعمري من البحث والدراسة عن الإمامية راجع ما سيأتى فى الجزء الثانى . القاعدة السابعة ل ٢٤٧/ ١ وما بعدها .

(٢) عن رأى الحشوية انظر المطل والنجل ١/ ١٠٦ وما بعدها .

ولعمري من البحث والدراسة عن الحشوية راجع ما سيأتى فى الجزء الثانى القاعدة السابعة ل ٢٥٦/ ١ وما بعدها . فقد تحدث الأمدى عن الحشوية وأرائهم بالتفصيل .

(٣) انظر المطل والنجل ١/ ١٠٩ ، ١١٠ .

(٤) فى ب (التقديرين) .

(٥) الواقفية (المعطوفة) سموا بذلك لأنهم وقفوا على (مؤمن بن جعفر) ولم يجاوزوه إلى غيره ، ويقولون إنه لم يثبت على هو عتائب . والمنا سموا بذلك لقول البعض فيهم : والله ما أنتم إلا كلاب معطوفة . يعنى أنهم كالكلاب شبيهة : من كثرة معشيتهم (إعتقادات فرق المسلمين من ٥٤ والمطل ١/ ١٦٧) .

وإذا أتينا على ما هو المنقول عن أرباب هذه المذاهب في هذه المسألة : فلا بد من الإشارة إلى طرق عول عليها بعض الأصحاب في المسألة ، والتنبيه على ضعفها ، ثم تبين بعد ذلك ما هو المعتمد إن شاء الله - تعالى .

الملك الأول

فمنها : التمسك بقوله - تعالى - : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾<sup>(١)</sup> ووجه الاحتجاج به أنه أخير بأن مصدر جميع المخلوقات أمره ، وهو قوله : (كُنْ) .

ويلزم من ذلك أن يكون أمره قديماً ، وإلا لاستدعى أمراً آخر ، والكلام في ذلك الأمر كالكلام في الأول ؛ وهو تسلسل ممتنع .

وزيد على الملك  
الأول اعتراضات  
الاعتراض الأول

فإن قيل : ليس المراد من الآية تحقيق الأمر القولي ، وخطاب ما أريد خلقه به ؛ بل المراد به إنما هو تعريف بعود الإرادة ، والمشيئة في المخلوقات ، والتسخير على وفق الإرادة والاختيار ؛ إذ هي حالة تنزل منزلة القول بالأمر ؛ والنهي . وقد ورد القول بمعنى الحالة ، لا بمعنى الكلام حقيقة ، والبه الإشارة بقوله - تعالى - ﴿ ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴾<sup>(٢)</sup> .

وليس المراد من قوله - تعالى - (فقال لها) غير التعبير عن نفوذ الإرادة في السماء ، والأرض ، وكمال التسخير ؛ فإن خطاب الجماد متعذر باتفاق العقلاء .

١/ ٨٢ د

وليس المراد من قوله : (قالتا آتينا/ طائعين) غير التعبير عن تمام الطواعية ، والانقياد لإرادة الله - تعالى - ، لا نفس الكلام الحقيقي ؛ إذ هو متعذر في الجمادات قطعاً .  
ومن ذلك أيضاً قال الشاعر :

استألا الحوض وقال قطنى مهلاً زويداً قد ملأت بطنى<sup>(٣)</sup>

أضاف القول إلى الحوض ؛ وليس المراد به غير التعبير عن الحالة ؛ لاستحالة القول في حقه . وأمثال ذلك في النظم ، والنثر كثير .

(١) سورة النحل ١٦/ ٤٠ صححت الآية حيث كانت في آية (إنا آميناً... الخ) .

(٢) سورة فصلت ١١/ ١١ .

(٣) ورد في لسان العرب مادة قطن بالنض الأني .

استألا الحوض وقال قطنى مهلاً زويداً قد ملأت بطنى

كما ورد في شواهد الغني على خزنة الأديب ١/ ٣٦٦ .

### ودليل هذا التأويل من ثلاثة أوجه :

الأول : أنه لو حمل على الأمر حقيقة ؛ لكان أمرا للمعذور ؛ وهو محال .

الثاني : أنه يكون أمرا للمخاطب بالكون ؛ وهو غير مقدور له ، والتكليف بالمحال ؛ محال .

الثالث : أنه لو كان الكون بالأمر لاستغنى عن القدرة ، أو كان هو القدرة ؛ وهو محال .

سلمنا أنه أراد به الأمر حقيقة ، ولكن ما المانع من كونه حادثا؟ والتسلسل إلما يلزم الأشخاص الثاني أن لو كانت الآية عامة في كل شيء حادث ، وليس كذلك ؛ فإن لفظ الشيء في الآية نكرة في سياق الإثبات ، والأصل فيها التخصيص .

ولهذا لو قال رأيت رجلا ؛ فإنه لا يعم كل رجل . بخلاف النكرة المنفية ، أو ما هي في سياق النفي ، كما إذا قال : ما رأيت رجلا ؛ فإنه يعم .

سلمنا أنها ظاهرة في العموم ، وأنها تدل على القدح من الوجه المذكور . غير أنها الاعتراض الثالث تدل على حدوث الأمر من جهة اللغة ، والمعنى .

### أما من جهة اللغة : فمن ثلاثة أوجه :

الأول : أنه قال إذا أردناه . ، وإذا ظرف زمان خاص بالمستقبل . ولهذا لو قال القائل : إذا جاء زيد فأكرمه ، فإنه يختص بالاستقبال ؛ فالأمر المقترن به يكون مستقبلا ، والواقع في الاستقبال ؛ لا يكون إلا حادثا .

الثاني : أنه قال : ﴿أَنْ تَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ وأن الخفيفة الناصبة للفعل المضارع ؛ إذا انفصلت به ، خلصته للاستقبال .

ولهذا لو قال القائل لغيره : أريد أن تفعل كذا ، يمحض للاستقبال ؛ والمستقبل لا يكون إلا حادثا .

الثالث : هو أنه رتب الشكوك عقيب قوله : ﴿كُنْ﴾ بقاء التعقيب ؛ وهي مقتضية للترتيب من غير مهلة ، وكل ما لا يتقدم على الحادث ، ولا بينه وبينه مهلة ؛ فهو حادث .



وأما من جهة المعنى : فهو أنه فسر أمره بقوله : (كُنْ) ، وكن مركب من حرفين مترتبين ؛ وذلك في غير الحادث محال .

١/ ٨٤ ج سلمنا دلالة / ما ذكرتموه على قدم الأمر ؛ ولكننا استدلال بالكلام على الكلام ، وإثبات الشيء بنفسه ممتنع .

سلمنا صحة الاستدلال به ؛ ولكننا معارض بما يدل على كون القرآن محدثا ، وبياننا من جهة النص ، والإجماع ، والمعنى .

أما من جهة النص : فقوله - تعالى - : ﴿ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٌ ﴾<sup>(١)</sup> . والذكر هو القرآن بدليل قوله - تعالى - ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَنَاحِفُونَ ﴾<sup>(٢)</sup> .

وأضاح قوله - تعالى - ﴿ اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ ﴾<sup>(٣)</sup> . وقوله - تعالى - ﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا ﴾<sup>(٤)</sup> . وقوله - تعالى - ﴿ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ﴾<sup>(٥)</sup> . والجعل ؛ والفعل ؛ دليل الحدوث .

وأضاح<sup>(٦)</sup> ما روى عنه عليه السلام . أنه قال : « كَانَ اللَّهُ وَلَا شَيْءٌ ثُمَّ خَلَقَ الذِّكْرَ » . وأضاح ما روى عنه - عليه الصلاة والسلام - أنه قال : « مَا خَلَقَ اللَّهُ شَيْئًا أَعْظَمَ مِنْ آيَةِ الْكَرْسِيِّ ﴾<sup>(٧)</sup> . وما روى عنه عليه السلام أنه كان يقول : « يَا رَبُّ طَه ، وَيَس ، وَرَبُّ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ »<sup>(٨)</sup> .

وأما من جهة الإجماع : فهو أن الأمة من السلف مجمعة على أن القرآن مؤلف من الحروف ، والأصوات ، ومجموع من سور ، وآيات ، ومن ذلك سمي قرآنا ، أخذنا من

(١) سورة الأنبياء ٢/ ٢٨ .

(٢) سورة الحجر ٩/ ١٥ .

(٣) سورة الزمر ٢٣/ ٣٩ .

(٤) سورة الزحرف ٣/ ٤٣ .

(٥) سورة الأحزاب ٢٧/ ٢٣ .

(٦) حدثت تقدمهم وتأخيرهم في ب (وأضاح ما روى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال : « مَا خَلَقَ اللَّهُ أَكْثَرَ مِنْ آيَةِ الْكَرْسِيِّ » . وما روى عنه عليه السلام أنه قال : « كَانَ اللَّهُ وَلَا شَيْءٌ ثُمَّ خَلَقَ الذِّكْرَ » .

(٧) أورده السيوطي في تحريجه لأحاديث شرح المواضع بالترتيب الآتي :

(يا رب القرآن العظيم ، يا رب طه ويس) وقال : لم أقف عليه .

(انظر المخطوطة رقم ١٣٠ مجلد ورق ٢١١ بمكتبة الأزهر)



قول العرب قرأت الناقة لبنا في ضرعها ؛ أى جمعت ، ومنه قوله - تعالى - ﴿ وَإِنْ عَلَيْنَا لَمُنَةٌ مِنْ رَبِّكَ لَتَكُنَّ مِنْ أُولَئِكَ الْبَشَرِ الْأَلَمِّينَ ۝١١٩﴾ .

ولولا ذلك لما تصور أن يسمعه موسى - عليه السلام - ؛ وقد سمعه .

وأىضا فإنهم أجمعوا على أن القرآن منزل منقرض بالسنن ، محفوظ في صدورنا ، مسطور في مصاحفنا ، ملموس بأيدينا ، مسموع بأذاننا ، منظور بأعيننا ؛ ولذلك وجب احترام المصحف ، وتبجيله حتى أنه لا يجوز للمسح بيمينه ، ولعنه ، والتقرب إليه ، ولا للجانب تلاوته ، وقد وردت أيضا الظواهر من الكتاب ، والسنة بما يدل على كونه (١) مسموعا ، ولموسى (٢) ، وأنه بحرف وصوت ؛ فمن ذلك قوله - تعالى - ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ۝٣٢﴾ وقوله - تعالى - ﴿ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ۝١٧١﴾ . وقول النبي - عليه السلام - « لَا تُسَافِرُوا بِالْقُرْآنِ إِلَى أَرْضٍ الْعَدُوُّ فَتَنَالَهُ أَيْدِيهِمْ » (٣) . وقوله - عليه السلام - « إِذَا تَكَلَّمَ اللَّهُ بِالْوَحْيِ سَمِعَ صَوْتُهُ كَجَرِّ السَّلْسِلَةِ عَلَى الصُّفَا » (٤) ، وقوله - عليه السلام - « مَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ وَأَعْرَبَهُ فَلَهُ بِكُلِّ حَرْفٍ مِنْهُ عَشْرُ حَسَنَاتٍ » (٥) إلى غير ذلك من الظواهر ، وذلك كله دليل الحدوث .

وأىضا : فإن الإجماع منعقد / على أن القرآن معجزة الرسول ، والبرهان الدال على ٨٤٢ ب صدقه . ومعجزة الرسول يجب أن تكون من الأفعال الخارقة للعادة ، المقارنة لشجديه بالرسالة ؛ فإنه لو كان المعجز قديما أزليا ؛ لم يكن ذلك مختصا ببعض المخلوقين ، دون البعض ؛ إذ القديم لا اختصاص له بواحد دون واحد .

(١) سورة القيامة ١٧ / ٧٥ .

(٢) في ب (لموسى وموسى) .

(٣) سورة التوبة ٦ / ٩ .

(٤) سورة الواقعة ٧٩ / ٥٦ .

(٥) روى النووي في (رياض الصالحين) ط صحيح ص ٢٦٢ باب (النهى عن المسافرة بالمصحف إلى بلاد الكفار إذا خيف وقوعه بأيدي العدو) .

عن ابن عمر رضي الله عنهما قال : نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو فتتلف عليه . هكذا أورده النووي ، ولعل الزيادة التي ذكرها الأمدى في رواية أخرى .

(٦) روى البخاري في صحيحه عن مسروق عن ابن مسعود (إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السموات شيئا ، فإذا برز عن قلوبهم ، وسكن الصوت ، عرفوا أنه الحق ، ونادوا مائلا قال ربكم قالوا الحق) . (صحيح البخاري ١٧٢ / ٩) . (١٧٣) .

(٧) وردت عدة أحاديث بهذا المعنى في رياض الصالحين للنووي (باب فضل قراءة القرآن) ص ١٦٥ وما بعدها . وبعض هذه الأحاديث صحيح .

ثم ولو جاز أن يجعل بعض الصفات القديمة معجزا ؛ لجاز ذلك على باقي الصفات ؛ كالعلم ، والقدرة ، والإرادة ؛ إذ الفرق تحكم لا حاصل له .  
وأما من جهة المعنى ؛ فمن وجوه يأتي ذكرها عن قرب .

### والجواب :

قولهم : إن المراد من الآية تعريف حالة نفوذ الإرادة ، والمشيشة في المخلوقات ؛ فهو خلاف الظاهر ، ولا يجوز المصير إليه إلا بدليل . وحيث حمل لفظ القول على التعبير عن الحالة ؛ كما ذكره في النصوص ، والإطلاق ؛ فإنما كان للدليل دل عليه ؛ ضرورة استحالة مخالفة الظاهر من غير دليل ، ولا دليل هاهنا ؛ فيمتنع تأويله .

الرد على  
الاعتراضات الواردة  
على المسلك الأول

السرد على  
الاعتراض الأول

قولهم : إنه يكون أمرا للمعلوم . ليس كذلك ؛ بل للحادث في حال حدوثه ، وليس بمعلوم .

قولهم : إنه تكليف بما لا يطاق . إنما يلزم أن لو كان أمر تكليف ؛ وليس كذلك ؛ بل أمر تكوين .

قولهم : يلزم منه الاستغناء عن القدرة إنما يلزم أن لو كان التكوين بالقول ؛ وليس في الآية ما يدل عليه ؛ بل على وقوعه عنده كما سبق في مسألة الإرادة .

قولهم : لشيئ نكرة في سياق الإثبات ؛ فيخص ، ولا يلزم منه التسلسل .  
قلنا : عنه جوابان :

الرد على  
الاعتراض الثاني

الأول : أجمع المسلمون على أن المراد بهذه الآية كل شيء يراد بدء إحداثه من الحوادث ، ويدل على ذلك أيضا أن الباري - تعالى - أورد ذلك في معرض التمدح ، والاستعلاء ، ولو كان المراد به واحدا ؛ لما حصل به التمدح ؛ لأن الواحد من المخلوقين قد يريد شيئا ؛ فيكون على حسب ما أراد .

الثاني : أن النكرة في سياق الإثبات . وإن كانت لانعم الجميع معا ؛ لكنها عامة الصلاحية ؛ أي أنها صالحة أن تتناول كل واحد من أحاد الجنس بجهة الشروع ، وإخراج قوله : « كُنْ » عند حدوثه عن ذلك يكون تقييدا للمطلق من غير دليل ؛ <sup>(١)</sup> فلا يجوز <sup>(١)</sup> .

(١) ساقط من ب .

قولهم : إذا ظرف زمان مختص بالاستقبال . عنه جوابان :

الرد على  
الاعتراض الثالث

الأول : أن الاستقبال مختص بإرادة الكائنات :/ أي بتعلق الإرادة بها ، لا أنه عائد ل ٨٥/٨٥ إلى القول .

الثاني : أنه وإن كان الاستقبال مختصا بالقول ؛ لكن بتعلقه بالأمور ، لا بنفس القول .

قولهم : أن الحقيقة إذا اتصلت بالفعل المضارع خلصته للاستقبال .  
عنه جوابان أيضا :

الأول : المنع . ويدل عليه قول أفاضل النحاة : إن الفعل المضارع مع أنَّ الحقيقة في حكم المصدر . فإذا قال القائل : أريد أن أقوم . فهو كما لو قال : أريد القيام . والمصدر لا تخصص له بحال ، ولا استقبال ؛ فما هو في معناه كذلك ، ويدل عليه قوله - تعالى - ﴿ وَمَا لَكُمْ لَقُمُوا مِنْهُمْ إِنْ أَنْ يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ﴾<sup>(١)</sup> وليس المراد به إيماننا متوقعا في الاستقبال ؛ فإنهم لم يلقموا منهم ما سيكون ؛ بل ما هو كائن منهم .

الثاني : أن ذلك وإن أوجب التخصيص بالاستقبال ؛ لكنه عائد إلى تعلق القول لا إلى نفس القول ؛ وهذا كما إذا قال القائل : أريد أن يعلم الله نصحي لفلان ؛ فليس المراد به غير تجدد تعلق العلم به ، لا تجدد علم الله - تعالى - به .

قولهم : إنه رتب التكوين عليه بقاء التعقيب ؛ فيكون حادثا .

قلنا : المرتب عليه التكوين بقاء التعقيب إنما هو تعلق القول لا نفس القول ؛ فلا يلزم منه حدوث القول ، وإن لزم منه حدوث الشئ .

قولهم : إنه فسر أمره بقوله : (كُنْ) وهو مركب من حرفين مترتين ؛ فيكون حادثا .

قلنا : الحروف ، والأصوات ليست هي كلام الله - تعالى - ، ولا هي نفس الأمر ؛ بل [ هي ]<sup>(٢)</sup> عبارة عنه على ما سيأتي ؛ فقوله ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ

(١) سورة النور ٨٥/٨٥

(٢) ساقط من أ .

فَيَكُونُ ﴿١﴾ أَيْ مَدْلُول قَوْلُنَا ﴿٢﴾ : (كُنْ) . وَلَا يَلْزَمُ مِنْ حَدُوثِ الدَّالِ حَدُوثُ الْمَدْلُولِ ، وَإِلَّا فَلَوْ كَانَ (كُنْ) تَفْسِيرًا لِلْأَمْرِ ، لَلَزِمَ التَّسْلِيلُ عَلَى ﴿٣﴾ مَا سَبَقَ ﴿٤﴾ .

قَوْلُهُمْ : هَذَا اسْتِدْلَالٌ بِالْكَلَامِ عَلَى الْكَلَامِ . أورد على الاعتراض الرابع

قُلْنَا : إِنْ تَقَى الْمُسْلِمُونَ عَلَى أَنَّ هَذَا مِنْ كَلَامِ اللَّهِ - تَعَالَى وَأَنَّهُ حَقٌّ صَدَقَ ؛ فَيَكُونُ دَلِيلًا عَلَى الْقَدَمِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَنَازِعِ مِنْهُمْ فِي الْحَدُوثِ ، وَلَا دُورَ ، وَمَنْ أَنْكَرَ كَوْنَهُ مِنْ كَلَامِ اللَّهِ - تَعَالَى اسْتَدِلَّ عَلَيْهِ بِأَخْبَارٍ مِنْ ذَلِكِ الْمَعْجِزَةِ عَلَى صِدْقِهِ عَنْهُ أَنَّهُ كَلَامُ اللَّهِ - تَعَالَى - عَلَى مَا يَأْتِي فِي النِّبَاتِ ﴿٥﴾ ، وَمَا ذَكَرُوهُ مِنَ الْمَعَارِضَةِ بِالتَّنْصُوصِ .

أَمَّا قَوْلُهُ - تَعَالَى - ﴿ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٌ إِلَّا اسْتَمْعَوْهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ ﴾ ﴿٦﴾ ؛ فَهُوَ دَلِيلُ اللَّعِبِ عِنْدَ وُرُودِ الذِّكْرِ الْحَادِثِ مِنَ الرَّبِّ تَعَالَى ، وَلَيْسَ فِي ذَلِكَ مَا يَدُلُّ عَلَى حَدُوثِ كُلِّ ذِكْرٍ يَأْتِي مِنْهُ ؛ فَلَا يَلْزَمُ مِنْهُ حَدُوثُ الْقُرْآنِ . وَلِهَذَا أَخْبَرَ/ بِاللَّعِبِ عِنْدَ اسْتِمَاعِهِ ؛ وَالْقُرْآنُ لَمْ يَحْدَثْ عَنْدهُمْ لَعِبًا وَضَحْكًَا ؛ بَلْ إِفْحَامًا ، وَاضْطِرَابًا . أورد على الاعتراض الخامس ل ٨٥ / ب

وَعِنْدَ هَذَا قَالَ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ التَّفْسِيرِ - الْمُرَادُ بِهِ : إِنَّمَا هُوَ التَّذَاكِيرُ ، وَالْمَوَاعِظُ الْوَارِدَةُ عَلَى لِسَانِ الرَّسُولِ الْخَارِجَةِ عَنِ الْقُرْآنِ -

وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ : الْمُرَادُ بِهِ الرَّسُولُ ﴿٧﴾ الْخَبِيلُ ؛ فَإِنَّهُ يَسْمَى ذِكْرًا ؛ وَمِنْهُ قَوْلُهُ - تَعَالَى - ﴿ ذِكْرًا ﴾ رَسُولًا ﴿٨﴾ .

وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ مِنْهُ الذِّكْرُ الْحَادِثُ ، الْمَرْكَبُ مِنَ الْحُرُوفِ ، وَالْأَصْوَاتِ الدَّالَّةُ عَلَى الْكَلَامِ الْقَدِيمِ قَبْلَ الْمَدْلُولَاتِ .

وَعَلَى هَذَا يَجِبُ حَمْلُ قَوْلِهِ - تَعَالَى - : ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ ﴿٩﴾ ،

(١) وردت الآية هنا أيضًا خطأ وقد صححتها - سورة النحل ١٦ / ٤٠ .

(٢) في ب (قوله) .

(٣) في ب (كما سبق) .

(٤) انظر ل ١٢٨ / أ من الجزء الثاني وما بعدها - القاعدة الخامسة : في النِّبَاتِ .

(٥) سورة الأنبياء ٢١ / ٢ .

(٦) في ب (إنما هو الرسول) .

(٧) سورة الطلاق ٦٥ / ١٠ ، ١١ -

(٨) سورة الحجر ٩ / ١٥ .

وقوله - تعالى - : ﴿نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ﴾<sup>(١)</sup> . وأما قوله - تعالى - : ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾<sup>(٢)</sup> . فيحتمل أنه أراد به فعله من الثواب ، والعقاب ، ونحوه ؛ فإن الأمر قد يطلق بإزاء الفعل . كما قال - تعالى - : ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾<sup>(٣)</sup> : أي فعلنا ، وقوله - تعالى - : ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾<sup>(٤)</sup> : أي فعله . ويحتمل أنه أراد به الأمر القولي المركب من الحروف ، والأصوات دون مدلوله . وقوله - تعالى - : ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾<sup>(٥)</sup> : فالمراد بالجعل التسمية : أي سميناه بذلك ؛ فإن الجعل قد يطلق بمعنى التسمية ، ومنه قوله - تعالى - : ﴿الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾<sup>(٦)</sup> : أي يسمونه كذبا . وقوله - تعالى - : ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنثًا﴾<sup>(٧)</sup> : أي سموهم بذلك .

ويحتمل أنه أراد به القرآن : بمعنى القراءة دون مدلولها ؛ فإن القرآن قد يطلق بمعنى القراءة . ومنه قول النبي عليه الصلاة والسلام : « مَا أَذِنَ اللَّهُ لشيءٍ<sup>(٨)</sup> إِذْهُ لِنَبِيٍّ حَسَنٍ التَّرْتِمُ بِالْقُرْآنِ »<sup>(٩)</sup> : أي القراءة .

ومنه قول الشاعر :

ضَحُوا بِأَسْبَطِ عَتَوَانِ السُّجُودِ بِهِ    يَقْطَعُ اللَّيْلُ تَسْبِيحًا وَقُرْآنًا<sup>(١٠)</sup>

أي قراءة .

وأما الأخبار ؛ فيجب حملها على الدلائل دون المدلولات ، وهي الحروف والأصوات ؛ لما فيه من الجمع بين التليين .

قولهم : إن الأمة مجمعة على أن القرآن مؤلف من الحروف والأصوات .

(١) سورة الزمر ٢٣/٣٩ .

(٢) سورة الأجزاء ٢٧/٢٢ .

(٣) سورة القمر ٥٥/٥٠ .

(٤) سورة هود ٨٧/١١ .

(٥) سورة الزخرف ٢/٤٢ .

(٦) سورة الحجر ٩١/١٥ .

(٧) سورة الزخرف ١٩/٤٢ .

(٨) في أ (لبي)

(٩) هذا الحديث أورده البيهقي في الأسماء والصفات (ص ٢٦٢) وقال :

(أورده البخاري ومسلم في الصحيح عن إبراهيم بن حمزة وأخرجه مسلم من وجه آخر) .

(١٠) هذا البيت من شعر حسام بن ثابت . شاعر الرسول عليه الصلاة والسلام . قاله في وفاة عثمان بن عفان .

انظر (ديوان حسام بن ثابت) نشر دار هجر - بيروت سنة ١٩٦١ ص ٢٤٨ .



قلنا : الإجماع إنما انعقد على ذلك بمعنى القراءة لا بمعنى المقروء ، وإليه الإشارة بقوله - تعالى - ﴿ إِنْ عَلَيْنَا جُمُوعٌ وَقِرْآنَهُ ﴾<sup>(١)</sup> .

قولهم : ولولا ذلك لما تصور أن يسمعه موسى عليه السلام .

قلنا : السماع قد يطلق على الإدراك بحاسة الأذن ، وقد يطلق بمعنى الانقياد ، والطاعة ، وقد يطلق بمعنى الفهم ، والإحاطة ؛ ومنه يقال : سمعت كلام فلان ، أى فهمته .

وعند ذلك فمن الجائز / أن يكون سماع موسى - عليه السلام - لكلام الله - تعالى - القديم القائم بنفسه ؛ بمعنى : أنه خلق له فهمه ، والعلم به ؛ إما بواسطة ، أو بغير واسطة ؛ وذلك المسموع لا يستدعى أن يكون حرفا ، ولا صوتا .

قولهم : إن الأمة مجمعة على أن القرآن منزل مقرؤ بأستنتا محفوظ فى صدورنا ، إلى آخر ما قالوه<sup>(٢)</sup> .

قلنا : ما أجمعوا على كونه منزلا ، إنما هو العبارات الدالة على المعنى القديم ، لا نفس المعنى القديم .

وأما كونه مقرؤا بأستنتا : فمعناه أنه مدلول للقراءة القائمة بأستنتا ، والقراءة مخلوقة قائمة بأستنتا . ولا يلزم من حدوث القراءة ، وقيامها [ بنا<sup>(٣)</sup> ] أن يكون المقروء كذلك ؛ فإن القراءة ، والمقرؤ بمنزلة الذكر ، والمذكور .

ومن ذكر الله - تعالى - بلسانه ؛ فذكره حادث قائم به دون الله - تعالى - ، وكما لا يلزم ذلك<sup>(٤)</sup> فى الذكر ، والمذكور ؛ فكذلك فى القراءة والمقرؤ .

وعلى هذا التحقيق يكون الكلام فى الحفظ ، والمحفوظ ، والكتابة ، والمكتوب . ثم كيف يكون المكتوب حالا فيما فيه الكتابة ؟ والله - تعالى - مكتوب فى المصاحف ؛

(١) سورة القيامة ١٧/٧٥ .

(٢) فى ب (٥٨ غروره) .

(٣) فى أ (بيان) .

(٤) ساقط من ب .



وهو غير حال فيها ! وقد قال الله - تعالى - في حق محمد ﷺ : ﴿النَّبِيُّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ﴾<sup>(١)</sup> وصفه بكونه مكتوباً في التوراة ، والإنجيل ، وإن لم يكن - عليه السلام - خالاً فيهما .

وعلى هذا : فقد اختلف أصحابنا :

فمنهم : من لم يجوز الإطلاق بكون القرآن في المصحف ، حتى يقرب به أنه مكتوب فيه ، دفعاً لوهم الحطول .

ومنهم : من لم يتحاش عن ذلك مع عنايته أنه مكتوب فيه ، متمسكاً في جواز الإطلاق بقوله - تعالى - ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ﴾ في كتاب مكتوب<sup>(٢)</sup> ولم يخالف في أن القراءة غير المقروء ، والكتابة غير المكتوب ، أخذ من المعتزلة - غير النجّار - وهو مذهب الجشوية - مع زيادة القول بالقدم ، ومن وافق منهم على أن القراءة ، غير المقروء .

واتفقوا على أن المقروء لا قيام له بالقارئ ، غير الجبائي ، وأبو الهذيل : فإنهما قالوا : بوجود كلام الله - تعالى - في القارئ مع القراءة ، وطردا ذلك في الكتابة ، والحفظ أيضاً - مع موافقتهما على أن كلام الله غير الكتابة ، والقراءة - ثم إلزما - على ذلك قيام كلام الله - تعالى - مع وحدته بكل قارئ في ساعة واحدة - وأنه يكون مجموعاً عند قراءة كل قارئ ، وإن لم يكن صوتاً / واختلفا . فقال الجبائي : إذا قرأ القارئ آية : فيقوم به كلام الله - تعالى - وكلام له مثل كلام الله تعالى - متولد من قراءته .

وطريق الرد على النجّار من وجهين :

الأول : أن القراءة تختلف برفع الصوت ، وحفظه ، والإعراب ، واللحن وغير ذلك ؛ والمقروء غير مختلف .

الثاني : أنه لا يحسن أن يقول القائل : قرأت القراءة . كما يحسن ذلك في القرآن ، ولو اتحدوا لما اختلفوا .

(١) سورة الأعراف ٧ / ١٥٧

(٢) سورة الواقعة ٥٦ / ٧٧ ، ٧٨ .

وأما قول الجبائي : بقيام كلام الله - تعالى - بالقارئ ، والمصحف ، والحافظ مع مغايرته للقراءة ، والكتابة ، والحفظ ، فمع أنه مجاهد العقل ؛ مناقض لأصوله من ثلاثة أوجه :

الأول : أن البنية المخصوصة - وهي مخارج الحروف - شرط في وجود الكلام ، والشرط غير متحقق في أوراق المصحف .

الثاني : يلزمه قيام الكلام بنفس الحافظ لكلام الله - تعالى - ، مع إنكاره قيام الكلام بالنفس .

الثالث : أن من أصله : أن الكلام المفيد لا يكون إلا من حروف مرتبة متوالية بعضها بعد بعض ، وقيل بعض .

وعند هذا : فالكتابة الحادثة دفعة واحدة في قطعة شمع من طابع عليه كتابة منقوشة .

إن قيل : يتوالى حروفها مرتبة في أزمنة ؛ فهو خلاف الفرض .

وإن قيل : يوقعها معا . فقد اختل شرط الإفادة ؛ فلا يكون الكلام المفيد قائما بالسمع ؛ وهو خلاف مذهبه .

والقول بقيام الكلام مع وحدته بجميع القراء في ساعة واحدة ؛ ممتنع . والإلزام منه تعدد المتحد ، أو اتحاد المتعدد ؛ والكل محال .

ثم لو جاز قيام كلام واحد بمحلين ؛ لجاز قيام لون واحد بمحلين ؛ ولم يقل به قائل .

والقول بأن الكلام مسموع ، وليس بصوت ، يوجب كون الكلام هو الحروف ؛ إذ الكلام هو الحروف المرتبة عند هذا القائل . فإذا كان الكلام ليس بصوت ؛ فالحروف ليست أصواتا ؛ وليس كذلك . فإننا لا نشعر عند كلام المتكلم بمعنى خارج عن صوته ، ومقاطع صوته ، ومقاطع الأصوات (أصوات)<sup>(١)</sup> ، وتلك هي الحروف ؛ فمن ادعى الشعور ،

(١) ساقط من الأصل .

والسمع لمعنى خارج عن ذلك ؛ فهو مباحث . كمن ادعى أنه يرى مع الجواهر ،  
والأعراض القائمة بها ما يخالفها .

فإن قيل : لو كانت الحروف أصواتا ؛ لكانت موصوفة بالارتفاع والانخفاض ،  
والحسن وضده ، وغير ذلك من صفات الأصوات / ؛ وليس كذلك .

فنقول : لا بد في إتيان الحرف بذلك من حيث هو صوت ، وإن لم يكن متصفا به  
من حيث أنه مقطع الصوت .

وقوله : إنه إذا قرأ القارئ آية قام كلام الله - تعالى - بنفسه . وكلام<sup>(١)</sup> له مثل  
كلام الله بنفسه أيضا متولد من قراءته ؛ فبطالانه ببطالان القول بالتولد كما سيأتى<sup>(٢)</sup> إن  
شاء الله - تعالى - .

وأما كون القرآن مسموعا بحاسة الأذن ؛ فقد اختلف<sup>(٣)</sup> أصحابنا فيه<sup>(٤)</sup> .

فأصل شيخنا رحمه الله : أنه يجوز تعلق كل إدراك بكل موجود ، وعلى هذا فلا  
يمتنع سماع كلام الله القديم بحاسة الأذن .

وذهب عبد الله بن سعيد : إلى أن إدراك السمع لا يتعلق بغير الأصوات .

وعلى هذا فالمجتمع على كونه مسموعا ؛ إنما هو القرآن بمعنى القراءة على ما تقدم ،  
وهو المراد من سماع موسى لكلام الله تعالى .

ومن أصحابنا : من زعم أن المسموع هو المتكلم ، دون الكلام . وهو مردود بما  
تذكره ضرورة من صوت المتكلم عند كلامه .

وأما الملموس المنظور إليه بالأعين ؛ فليس هو المقروء ، والأصوات ، والحروف  
المنتظمة منها بالإجماع . وإنما هو الكتابة الدالة على القرآن القديم .

ولا يلزم من حدوثها ، حدوث مدلولها . وما أجمع عليه أنه مركب من الحروف  
والأصوات ؛ فإنما هو القرآن بمعنى القراءة ، لأنفس المقروء على ما تقدم .

(١) مكررة في أولها زائدة . أما في ب فقد وردت صحيحة .

(٢) انظر ٢٧٣ / أ وما بعدها .

(٣) في ب (فيه اختلاف) .

وعلى هذا فقد اندفع ما ذكرناه من الظواهر الخيرية .

قولهم : الإجماع منعقد على أن القرآن معجزة الرسول .

قلنا : المراد به القراءة . وإلا فالإجماع منعقد على أن القرآن الحقيقي الذي <sup>(١)</sup> كلام الرسول <sup>(٢)</sup> حكاية عنه ليس معجزة للرسول ، وإنما الاختلاف فيما وراءه ، وهو أن ذلك القرآن ما هو ؟

فنحن نقول : إنه المعنى القائم بالنفس . والنخسب يقول : إنه حروف وأصوات أوجدها الله - تعالى - وعند وجودها اعتدلت ، وانقضت ، وأن ما أتى به الرسول من العبارات ، وكذلك قرائتنا نحن ؛ ليس هو ذلك القرآن . وإنما هو دليل عليه . وهل يقال هو حكاية عنه إطلاقاً ؟ فذلك مما جوزة عبد الله بن سعيد ، واستنع عنه الباكون من أصحابنا ؛ لأن الحكاية مشعرة بالمماثلة ، وما هذا شأنه ؛ فيتوقف إطلاقه على ورود الشرع به .

وعلى هذا منعوا من إطلاق القول : بأن لفظ القارئ بالقرآن مخلوق ؛ لأن اللفظ متبع عن الطرح ، والإلقاء ، ولم يرد به الشرع / ؛ ولم يمنعوا من ذلك في قول القائل : لفظ القارئ بقراءته مخلوق .

وأما ما يذكره من المعنى ؛ فسيأتي الكلام عليه في موضعه إن شاء الله تعالى . وأعلم أن التمسك بمثل هذا المسلك غير خارج عن الظنون ؛ فلا يكون مفيداً لليقين فيما المطلوب منه اليقين .

المسلك الثاني : قوله - تعالى - : ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ <sup>(٣)</sup> ووجه الدلالة منه : أنه أثبت له الخلق ، والأمر ، وفصل بينهما . ولو كان الأمر مخلوقاً ؛ لما حسن الفصل بينهما ، ولكان معنى الكلام ألا له الخلق ، والخلق ؛ وهو منقطع .

وهو من النمط الأول في عدم إفادة اليقين أيضاً ؛ وذلك لأن الأمر المذكور مع الخلق ، وإن <sup>(٤)</sup> كان من الخلق <sup>(٥)</sup> ؛ إلا أن المفهوم من خصوص كونه أمراً يزيد على المفهوم من عموم كونه خلقاً .

(١) أي ب (الذي هو كلام الله - تعالى - وكلام الرسول) .

(٢) سورة الأعراف ٧ / ٥٤ .

(٣) من أول (وإن كان ...) سابق من ب .

وإذا اختلف المفهومان ؛ فقد تحقق الفصل بين<sup>(١)</sup> الخلق ، والأمر<sup>(٢)</sup> ، وامتنع أن يكون الحاصل من الآية ألا له الخلق ، والخلق . وإن قدر اتحاد المفهومين ؛ فالعطف غير ممتنع نظرا إلى الاختلاف في اللفظ ، ومنه قول العيسى :

حَبِيبٌ مِنْ طَلَلٍ تَقَادَمَ عَهْدُهُ أَقْوَى وَأَقْفَرُ بَعْدَ أُمِّ النَّهْيِ<sup>(٣)</sup>

وأقوى وأقفر بمعنى واحد

### المسلك الثالث :<sup>(٤)</sup>

قولهم : العقل الصريح يقضي بتجويز تردد الخلق بين الأمر ، والنهي ، ووقوعهم تحت التكليف ، فيما وقع به التكليف من الأمر ، والنهي ؛ إما قديم ، أو حادث .  
فإن كان قديما ؛ فهو المطلوب .

وإن كان حادثا ؛ فكل صفة حادثه لا بد وأن تستند إلى صفة قديمة للرب - تعالى -  
قطعا للسلسل .

وإذا كان كذلك ؛ وجب أن يستند تكليفهم إلى أمر ، ونهي ؛ هو صفة قديمة للرب - تعالى - وهذا أيضا مما يمتنع التمسك به ؛ فإن الخصم وإن سلم إمكان تردد الخلق بين الأمر ، والنهي ؛ فما المانع من أن يكون ذلك الأمر ، والنهي حادثا قائما لا في ذات الله - تعالى - ؟ ولا يلزم من كون ما وقع به التكليف من الأوامر ، والنواهي جائزا ؛ أن يستند إلى صفة قديمة ؛ هي أمر ، ونهي . حتى لا يكون أمرا حادثا ، إلا عن أمر قديم ، ولا نهيا حادثا ، إلا عن نهى قديم ؛ فإن افتقار الجائز في الوجود لا يدل إلا على شيء قديم يجب الإنشَاء إليه ، والوقوف عليه ؛ وهو أهم من كون ذلك الشيء القديم أمرا ، أو نهيا .

كيف ؛ وأنه لو لزم / ذلك ؛ لكان الباري - تعالى - متصفا بمثل كل ما يوجد في عالم ١/٨٨ د  
الكون ، والفساد من الكائنات المخلوقة لله - تعالى - ؛ وهو ممتنع .

(١) في ب (بينهما) .

(٢) انظر ديوان جنتر بن شنداد ص ١٤٣ البيت الثامن من المعركة .

تحقيق عبد الحليم شليبي مشر المكتبة التجارية الكبرى .

(٣) هذا المسلك ذكره الأندلي في غاية المرام ص ٨٩ ، ٩٠ وناقشه بمثل ما ذكره هنا وقد أوردته الغزالي في الإقتصاد

والشهرستاني في نهاية الأقدام ص ٢٦٨ ، ٢٦٩ .



### المسلك الرابع<sup>(١)</sup> :

قالوا : قد ثبت أن الباري - تعالى - عالم بالأمور ، ومن علم شيئا يستحيل أن لا يخبر عنه ؛ فالعلم بالشئ ، والخبر عنه متلازمان ؛ فلا علم إلا بخبر ، ولا خبر إلا بعلم .

وهو بعيد عن التحقيق أيضا ؛ فإن الخصم قد لا يسلم ملازمة الإخبار عن الشئ للعلم به ؛ فإن الإخبار عن الشئ يلزمه العلم به ضرورة . فلو لزم من كون الإخبار عن الشئ معلوما ، أن يخبر عنه ؛ لزم الإخبار عن الخبر الأول ، وهلم جرا ؛ إلى ما لا يتناهى ؛ وذلك مما يحسن من النفس بطلانه . ثم وإن قدر ملازمة الإخبار عن الشئ ، للعلم به ، ولكن الخبر الذى هو عبارة عن العبارة ، أو عبارة عن معنى قائم بالنفس ، غير العلم بالشئ ، والإرادة له . الأول : مسلم ، ولكن لا يلزم أن يكون قائما بنفس الباري - تعالى - على مذهب هذا الدال ، والثانى : ممنوع .

ثم وإن سلم أن الخبر النفسانى يكون ملازما للعلم بالشئ ، ولكن مطلقا ، أو فى حق الخالق دون المخلوق . الأول : ممنوع ؛ لما فيه من المصادرة على المطلوب ، والثانى : مسلم ؛ ولكن لا يلزم مثله فى حق الرب<sup>(٢)</sup> - تعالى ؛ لجواز أن يكون الحدوث شرطا فى الملازمة ، أو التقدم قائما منها .

### المسلك الخامس<sup>(٣)</sup>

قالوا : الباري - تعالى - يجب أن يكون حيا ؛ لما سبقه<sup>(٤)</sup> ، والحى قابل للكلام ، وكل ما قيل شيئا ، فإن خلا عنه ؛ فلا يتصور خلوه عن ضد من أضداده ، وأضداد الكلام من صفات النقص ، وذلك كالغفلة ، والبهيمية ، والخرس ، ونحوه ؛ فلا يكون الباري - تعالى - متصفا بها .

(١) نسب الشهرستانى هذا المسلك إلى الأسفراينى انظر نهاية الأقدام ص ٢٦٩ .

(٢) فى ب (البارى) .

(٣) انظر التمع للأشعرى ص ٣٦ حيث يورد الأشعرى هذا الدليل . ثم انظر نهاية الأقدام للشهرستانى ص ٢٦٨ حيث يذكر هذا المسلك وصيه طريق الأشعرية .

ثم انظر الفصل لابين حزم ٩/٣ .

(٤) فى ب (سنانى) . انظر ل ١/١١١ وما بعدها .



وهذا المحال : إنما لزم من عدم إتصاف الرب - تعالى - بالكلام النفساني ؛ فيكون محالاً وهذا المسلوك أيضاً ضعيف ؛ لما سلف .

والذي يخصه هاهنا أن يقال :

وإن سلمنا أن الباري - تعالى - حيٌ مع إمكان النزاع فيه ؛ كما يأتي ؛ فلا نسلم أن كل حي قابل لاتصافه بصفة الكلام ؛ فإن الحيوانات العجماوات حية مع عدم قبولها لذلك .

سلمنا أن كل حي قابل لاتصافه بصفة الكلام ، ولكن بشرط الحدوث ، أو لا بشرط الحدوث . الأول : مسلم ، والثاني : ممتنع .

ولا يلزم من قبول الحادث لذلك قبول القديم - تعالى - لذلك ؛ لجواز أن يكون الحدوث شرطاً ، أو القدم مانعاً/ .

ل/٨٨٨

فربما أورد عليه أسئلة يمكن التقصي عنها منها :

السؤال الأول

قولهم : سلمنا أن كل حي قابل لصفة الكلام ؛ ولكن ما الذي عنيتم بالصد؟

إن عنيتم به عدم الكلام ؛ فهو حق ؛ ولكن دعوى إحالته عين محال<sup>(١)</sup> النزاع<sup>(٢)</sup> .

وإن عنيتم به أمراً وجودياً ؛ يكون متافياً للكلام ؛ فلا نسلم أن الكلام له ضد . حتى يصح إتصاف الحي به .

وبيانه : هو أن الكلام من صفات الأفعال ؛ فإن المتكلم من فعل الكلام ، لا من قام به الكلام ، على ما سيأتي . والفعل لا ضد له .

وبيانه : أنه لو كان للفعل من حيث هو فعل ضد ؛ لم يخل ؛ إما أن يكون ذلك الضد فعلاً ، أو لا<sup>(٣)</sup> يكون فعلاً<sup>(٤)</sup> .

لا جائر أن يكون فعلاً لوجهين :

الأول : أنه لو كان الفعل ضدًا للفعل من حيث هو فعل ؛ لكان<sup>(٥)</sup> مضاداً<sup>(٦)</sup> لنفسه وهو محال .

(١) في ب (المصادرة عن المطلوب) .

(٢) في ب (أو لا فعلاً) .

(٣) في ب (لأن الفعل مضاداً) .

الثانى : أنه لو كان الفعل ضدًا للفعل ، لما اجتمع فى المحل الواحد عرضان مختلفان من حيث هما فعالان ؛ وهو محال .

ولا جائز أن لا يكون فعالا ، فإن ما ليس بفعل من الموجودات ليس إلا القديم وصفاته - تعالى - ؛ وهو قد يكون مضادا للأفعال لوجهين :

الأول : أنه كان يلزم امتناع وجودها معه ؛ وهو محال .

الثانى : أن التضاد بين القديم ، والأفعال الحادثة ؛ إنما يكون باجتماعهما فى محل واحد ؛ وهو غير متصور فى حق القديم تعالى .

السؤال الثانى : سلمنا أن الكلام ليس من صفات الأفعال ؛ ولكن مع ذلك يمتنع أن يكون له ضد ، وبنائه من وجهين :

الأول<sup>(١)</sup> : أنه لو كان للكلام ضد ؛ لكان مدركا بالإدراك الذى يدرك به الكلام ، كما أن السواد لما كان ضدًا للبياض ؛ كان مدركا بما به إدراك البياض ؛ وهو البصر ، وليس كذلك ؛ فإن الكلام مدرك بالسمع بخلاف أضداده .

الثانى : أنه لو كان للكلام ضد ، لتصور أن يتكلم المتكلم بضرب من الكلام . وإن قام به ضد ، بالنسبة إلى ضرب آخر حتى يقال : إنه متكلم آخرس معا . بالنسبة إلى ضربين : كالعلم ، والجهل ؛ فإنهما لما كانا متضادين صح أن يكون الواحد عالما ، جاهلا بالنظر إلى شيئين مختلفين ؛ وليس كذلك .

السؤال الثالث : سلمنا أن للكلام ضدا ؛ لكن للكلام انقائم بالمتكلم ؛ أو للكلام الذى لم يقم به . الأول : مسلم . والثانى : ممنوع .

١ / ٨٩ د وعلى هذا فالخرس وغيره ، من أضداد الكلام ؛ إنما هو ضد لكلام المخلوقين / لقياسه به دون كلام الخالق ؛ لعدم قيامه به كما يأتى . وهذا هو مذهب النجار من المعتزلة . والذى يدل على أن كلام الله - تعالى - لا ضد له على أصل الأشعرى أمران :

(١) فى ب (أخذهما) .

**الأول :** أن الكلام عنده قديم ، وتقدير ضد للقديم محال ؛ لأنه إنما يجوز تقدير الضد فيما يجوز تقدير إنتفائه ؛ وانتفاء القديم محال .

**الثاني :** أن الرب - تعالى - على أصله أمر بأشياء ، وغير أمر بأشياء يمكن أن يكون أمرا بها ، ولم يكن متصفا بضد الأمر فيما لم يأمر به عنده . وإذا جاز أن لا يكون متصفا بضد الأمر فيما لم يأمر به ، جاز أن لا يكون متصفا بضد الكلام مع إمكان تكلمه .

سلمنا أن الكلام له ضد مطلقا ، ولكن لم قلتم بامتناع الخلو عن جميع الأضداد ؟ **السؤال الرابع** وبم الرد على <sup>(١)</sup> الصالحين من المعتزلة في قوله بذلك ؟

سلمنا استحالة الخلو ؛ ولكن متى يكون الخرس ، أو غيره <sup>(٢)</sup> صفة نقص <sup>(٣)</sup> ؟ إذا كان السؤال عناس الكلام صفة كمال ، أو إذا لم يكن ؟ **الأول :** مسلم . **والثاني :** ممنوع .

وذلك لأنه مهما لم يكن الكلام صفة كمال ؛ فلا يلزم أن يكون ضده صفة نقص ، ولم <sup>(٣)</sup> يثبتوا <sup>(٢)</sup> أن الكلام صفة كمال بالنسبة إلى الرب - تعالى - ؛ فلا يثبت أن أضداد الكلام من صفات النقص .

### والجواب :

**أما السؤال الأول :** فمندفع ؛ فإنه إذا سلم جواز إحصاف كل حي بصفة الكلام ، فالكلام الذي هو صفته :

إما العبارات المؤلفة من الحروف والأصوات ، كما يقوله الخصوم ؛ أو المعنى القائم بالنفس كما نقوله نحن .

وعلى كلا التقديرين ؛ فله ضد ؛ فإن كل ما يناقض كلام النفس ؛ كالغفلة ، والسهو ، والطفولية ، والبهيمية ، فهو ضد له ، إذ لا معنى للضد إلا هذا . وكل معنى يمنع من خلو الكلام في النفس مطلقا على وجه لا يوجد معه الكلام أبدا ؛ فهو المعنى بالخرس ، وليس

(١) الصالحين :

صالح بن عمرو الصالحين . شيخ الصالحية التي نسبت إليه وهو من مرجئة القدرية .

(المجلد والنحل ١/ ١٤٥) .

(٢) في ب (وتجوز صفة كماله) .

(٣) في ب (ومتى لم يثبتوا) .

الخرس المضاد للكلام بهذا المعنى : هو جفاف اللسان ، واختلاف مخارج حروفه بحيث لا يتمكن معه من التعبير ؛ فإنه لا مانع من الجمع بين ذلك ، وبين خطورة الحديث في النفس ؛ فيكون الكلام في النفس ، فإن وجد الخرس في اللسان ؛ فالخرس في اللسان مضاد للكلام اللساني دون النفساني ، وكذلك كل ما ينافيه ؛ فهو ضد له ؛ كالسكون ، وغيره .

قولهم : إن الكلام صفة فعلية ؛ لأن المتكلم من فعل الكلام لا من قام به الكلام ؛  
فسيأتي إبطاله عن قرب<sup>(١)</sup> .

الجواب من  
سؤال الثاني

ثم وإن سلمنا أن الكلام صفة / فعلية ؛ فلا تسلم أنه ضد<sup>(٢)</sup> له<sup>(٣)</sup> .

ل ٨٩ / ب

قولهم : إما أن يكون ذلك الضد فعلاً ، أو لا يكون ؟

قلنا : ما المانع أن يكون ( فعلاً )<sup>(٤)</sup> .

قولهم : في الوجه الأول : فيلزم من ذلك أن يكون الفعل ضداً لنفسه ، إما يلزم أن لو كان التضاد بينهما باعتبار ما به الاشتراك ، وليس كذلك ؛ بل جاز أن يكون التضاد بينهما مع اشتراكهما في صفة الفعلية باعتبار ما به التعيين ، والتمايز .

وعلى هذا فلا يتخفى الجواب عن الوجه الثاني أيضاً .

قولهم : لا تسلم أن الخرس ضد للكلام ، دليله ما سبق .

قولهم : إنه لو كان ضداً للكلام ؛ لكان مدركاً بما به إدراك الكلام .

قلنا : هذه دعوى عريضة عن البرهان ، وهي غير مسلمة . ولا يلزم من إدراك بعض الأضداد بما به إدراك ضده طرد ذلك في جميع الأضداد .

ثم يلزمهم على ذلك فناء الجواهر ، فإنه مضاد لها ، وهي مدركة بحاسة البصر ، واللمس ، بخلاف الفناء .

(١) في ب ( قريب ) .

(٢) في ب ( لا ضد له ) .

(٣) ساقط من أ .

ثم وإن سلمنا ذلك ؛ ولكن لا تسلم إمتناع إدراك أضداد الكلام بما به إدراك الكلام ؛ فإن كل موجود يصح أن يسمع على أصلنا .

قولهم : لو كان الخرس ، أو غيره ضداً للكلام ؛ لتصور أن يكون الواحد متكلماً ، أخرس بالنسبة إلى ضربين من الكلام .

قلنا : أما الكلام النفساني ؛ إن قلنا إنه معني<sup>(١)</sup> واحد لا تعدد فيه - كما هو مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري - ، فلا يتصور أن يكون المتكلم متكلماً ببعضه دون بعض ؛ لعدم التبعض فيه - وإن قلنا إنه متعدد ؛ فلا مانع من ثبوت ضرب من الكلام ، وانتفاء بعض آخر لمانع يمتنع وجوده معه ، ويكون في حكم الخرس ؛ ولكن ربما لا يسمى ذلك المانع من البعض خرساً ؛ فيكون النزاع واقعاً في التسمية لا في المعنى .  
وعلى هذا يكون الكلام في الكلام اللساني أيضاً .

قولهم : الخرس وغيره ضد لكلام المخلوق ؛ لقيامه به ، وليس ضداً لكلام الخالق ؛ لعدم قيامه به .

قلنا : إذا سلم أن كل حي قابل للكلام ، وأن الرب - تعالى - حي ؛ فيكون قابلاً للكلام ؛ فالمعنى الموجب لمنع الكلام في حقه يكون خرساً على ما سبق .

قولهم : كلام الله - تعالى - عندكم قديم لا يجوز تقدير انتفائه ، وما ليس كذلك ؛ فلا يكون له ضد .

قلنا : وإن امتنع العدم في كلام الله - تعالى - فتقدير وجود الضدين تقدير عدمه لا يكون مجزئاً لعدمه في نفسه . ولهذا قال - تعالى - : ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾<sup>(٢)</sup> .

وما/لزم من تقديره الفساد ، من تقدير اجتماع الآلهة ، جواز اجتماع الآلهة .

قولهم : إن الله - تعالى - عندكم أمر بأشياء ، وغير أمر بأشياء يمكن أن يكون أمراً بها على ما قرروه .

(١) ساقط من ب

(٢) سورة الأنبياء ٢١/٢٢ .



قلنا : إن قلنا بما ذهب إليه عبد الله بن سعيد - من أصحائنا - أن الأمر والنهي ،  
وسائر أقسام الكلام : ليس مما يتصف به الكلام القديم في الأزل ؛ بل فيما لا يزال ،  
وأنه من الصفات الفعلية ؛ فالأمر ليس من الصفات القديمة ، حتى يلزم من عدم إتيان  
الرب - تعالى - به أن يكون متصفاً بضده .

وإن قلنا : بما ذهب إليه الشيخ أبو الحسن الأشعري : من أنه موصوف به في  
الأزل .

فنقول : كلام الله - تعالى - صفة واحدة ، وحاصله يرجع إلى الإخبار عن كل ما  
يصح الإخبار عنه على ما هو عليه ؛ فما أمر الله - تعالى - به ؛ فهو مخير عن كونه <sup>(١)</sup>  
مأموراً ، وما لم يأمر به <sup>(٢)</sup> ؛ فهو مخير عن كونه غير مأمور به ؛ فكلامه مع وحدته يتعلق  
بجميع المتعلقات على اختلاف أوصافها .

فعلى هذا : لو قدرنا وجود الأمر فيما أخير <sup>(٣)</sup> به الله - تعالى - أنه غير مأمور <sup>(٤)</sup> ؛ لكان  
ذلك كذباً ، وتناقضاً محالاً ؛ فوجود الأمر فيما لم يأمر به لا يكون متصوراً ، وعدم إتيان  
الرب - تعالى - بالأمر فيما لا يكون الأمر به متصوراً ؛ لا يوجب إتياناً بالضد ، كما لا  
يلزم الجهل في حق الحجر من عدم العلم فيه لما لم يكن العلم في حقه متصوراً ،  
بخلاف الكلام ؛ فإنه قد سلم تصور إتيان الرب - تعالى - به على ما سبق .

كيف وأن ما لم يأمر به فالممتنع فيه إنما هو تعلق الأمر به ، لا نفس الأمر ؛ فلا يلزم  
أن يكون الرب - تعالى - متصفاً بضد الأمر .

قولهم : لم قلتم باستناع الخلو عن جميع الأضداد؟

الجواب من  
سؤال الرابع :

قلنا : إذا ثبت أن كل شيء قابل للكلام ، فاستناع قيام الكلام به لا بد وأن يكون  
لمانع . وإلا لما كان ممتمناً ؛ وذلك هو المعنى بالضد .

وعلى هذا : فقد اندفع مذهب الصالحين من المعتزلة في قوله : بجواز خلو المحل  
عن جميع الأضداد ، التي هو قابل لها .

(١) في ب (مأموراً به وما لم يخير به)

(٢) في ب (أخير الله - تعالى - أنه غير مأمور به)

الجواب عن  
سؤال الخامس :

قولهم : إنما يكون الخرس صفة نقص <sup>(١)</sup> أن الكلام صفة كمال .

قلنا : إذا ثبت أن الرب تعالى حي ، ونسلم أن كل حي قابل لصفة الكلام ، فالرب - تعالى - قابل له ، والعقل الاضطرابى يشهد بأن الكلام فى حي من هو قابل للكلام صفة كمال ، وعدمه صفة نقص .

/ولهذا فإن من لم يتصف بالكلام من الأحياء كان حاله أنقص من حال من <sup>(٢)</sup> اتصف به <sup>(٣)</sup> ، وحال من إتصف به أكمل من حال من لم يتصف به على ما لا يخفى .

### المسلك السادس :

وهو مسلك الأستاذ أبى إسحاق الأسفراينى ، وهو أن قال : أجمع المسلمون على أننا مأمورون ، منهيون فى وقتنا هذا بأمر الله - تعالى - ونهيه . وهو إما أن يكون قديماً ، أو حادثاً .

لا جائز أن يكون حادثاً : فإنه لا قائل بأن الله - تعالى - يخلق <sup>(٤)</sup> لنفسه فى وقتنا هذا <sup>(٥)</sup> أوامر ، ونواهي فإنها لا تبلغنا ، ولا نحن فى زمن تبليغ ؛ فلم يبق إلا أن يكون أمره ونهيه قديماً ، ولا قديم من الموجودات غير ذات <sup>(٦)</sup> الله - تعالى - وصفاته على ما يأتى : فكان أمره ، ونهيه صفة قديمة قائمة به .

وهو ضعيف أيضاً ؛ إذ للخصم أن يقول : إنما وافق على أمرنا ونهينا ؛ بالأمر والنهى الحادث فى زمن الوحي . ولا يلزم من عدم ذلك فى وقتنا هذا ؛ امتناع التكليف به فى وقتنا هذا بواسطة حكاية النبى له - ومن بعده العلماء القائلين بأمر الشريعة .

ولهذا فإن السيد لو أمر عبده بفعل شيء فى الغد ؛ فإنه يعد مأموراً بأمر سيده ، وإن كان أمر <sup>(٥)</sup> سيده <sup>(٥)</sup> قد عدم فى الغد . وكذلك لو وصى <sup>(٦)</sup> أولاده بصدقة بعد موته ؛ فإنهم

(١) فى ب (ثبت) .

(٢) فى ب (من لم يتصف به) .

(٣) فى ب (يخلق فى وقتنا هذا لنفسه) .

(٤) مناقض من أ .

(٥) فى ب (أمره) .

(٦) فى ب (قد أوصى) .

يعدون مأمورين بأمر والدهم بعد موته ، وإن كان أمره معدوماً بعد موته ، ولهذا يوصفون بالطاعة<sup>(١)</sup> بعد الموت لأمره<sup>(٢)</sup> : بتقدير الامثال ، وبالعصيان له : بتقدير المخالفة .

وبالجملة فهذا المسلك غير خارج عن رتب الظنون .

### المسلك السابع :

قالوا : أجمع المسلمون . على أن الله - تعالى - متكلم بكلام ، وأجمعوا على أنه لا بد من تقدير ضرب من الاختصاص بالكلام ؛ فذلك الاختصاص : إما بمعنى قيامه به ، أو بمعنى أنه فعله ، أو بمعنى مشاركته<sup>(٣)</sup> له في كونه لا في محل ، كما قيل في الإرادة .

فجهات اختصاص الكلام بالله - تعالى - لا تزيد على هذه باتفاق الخصوم .

لا سبيل إلى تفسير الاختصاص بكونه فاعلاً له ؛ لسبعة أوجه :

الأول : أن الواحد منا لو تكلم بكلام مفيد ؛ فهو كلامه لا محالة ، ولذلك يقال تكلم ، وهو متكلم . ولا جائز أن تكون جهة نيته إليه هو كونه فاعلاً له . وإلا لما كان متكلماً من خلق الكلام فيه اضطراراً ؛ كالمترسم<sup>(٤)</sup> / والنائم .

الثاني : أنه يلزم على سياق ذلك لمن اعترف من المعتزلة بأن أفعال العباد مخلوقة لله - تعالى - كالتجارية<sup>(٥)</sup> - أن يكون الرب - تعالى - هو<sup>(٦)</sup> المتكلم<sup>(٧)</sup> بكلامنا لا نحن ؛ وهو جحد للضرورة .

الثالث : أنه لو كان المتكلم من فعل الكلام ؛ لوجب أن يكون الباري - تعالى - عندهم مصوتاً ؛ لكونه فاعلاً للصوت ؛ إذ الكلام عندهم مركب من الحروف ، والأصوات ، والصوت أعم من الكلام .

(١) في ب (لأمره بعد الموت) .

(٢) في ب (أنه مشارك) .

(٣) المترسم : هو المريفق بالترسم . وفي القاموس المحيط باب الميم فصل الباء الترسام بالكسر : غلة يهذى فيها ، ترسم بالضم فهو مترسم .

(٤) يقول التجار : الله خلق أعمال العباد خيراً وشرها ، حسنها وفسادها والعبد مكتسب لها . وأبى تأثيراً للفتنة الخادعة ، ومنى ذلك كتباً على حسب ما يشاء الأشعرى . (المنزل والتجل ١ / ٨٩) .

(٥) في ب (متكلماً) .

ولهذا يصح عندهم أن يقال : كل كلام صوت ، وليس كل صوت كلاماً . ومن ضرورة فعل الأخص ، فعل ما يندرج في معناه من الأعم .

ويلزم أيضاً أن يكون متحركاً بما يفعله من الحركات ، ومسمى بكل ما <sup>(١)</sup> ينسب إليه <sup>(٢)</sup> من التكوينات ؛ وهو محال .

الرابع : أن الصفة الحادثة لها نسبة إلى الفاعل ، ونسبة إلى المحل ؛ فنسبتها إلى الفاعل : بأنه محدثها ، ونسبتها إلى المحل ؛ بأنها فيه ؛ وهما معنيان مختلفان ، وما نسب إلى الشيء بأنه فيه . يقال بأنه موصوف به لا محالة حتى أن من قامت به حركة <sup>(٣)</sup> ، يقال إنه متحرك . وإن لم يخطر بالذهن كونه فاعلاً ؛ بل ويحكم عليه بذلك مع القطع بكونه غير فاعل لما قام به ؛ كالحركة ، والمتحرك قصراً .

وعند ذلك فلو وصف الفاعل به ؛ لأثرت النسبتان المختلفتان في حكم واحد ؛ وهو مستبعد على ما سيأتي .

الخامس : هو أن إتصاف من قام به الكلام إذا لم يكن هو الفاعل للكلام . بكونه متكلماً على ما حققناه . يبطل رسم المتكلم على أصلهم بأنه الفاعل للكلام ؛ إذ هو غير جامع .

السادس : أنه لو كان المتكلم من فعل الكلام ؛ لوجب أن يكون المرید <sup>(٤)</sup> ، والقادر ، والعالم <sup>(٥)</sup> ، من فعل الإرادة <sup>(٦)</sup> ، والقدرة ، والعلم <sup>(٧)</sup> ؛ وليس كذلك بالإجماع . ولا فرق بين هذه الصور على ما لا يخفى .

السابع : أنهم إذا قالوا بأن معنى كون الجارى . تعالى . متكلماً بمعنى أنه فاعل للكلام .

فيقال <sup>(٨)</sup> لهم : فما طريقكم <sup>(٩)</sup> في إثبات هذه الصفة الفعلية ؟ .

(١) في ب (ما يشبه) .

(٢) في ب (الحركة) .

(٣) في ب (المرید والعالم والقادر) .

(٤) في ب (الإرادة والعلم والقدرة) .

(٥) في ب (فإن يقال لهم طريقكم) .

فإن قالوا : دليل وقوعها كونها مقدورة لله - تعالى - ؛ فيلزم أن يكون كل مقدور واقع ؛ وهو محال .

وإن قالوا : طريقنا ليس إلا قول الأنبياء الذين تلت المعجزة<sup>(١)</sup> على صدقهم ، وقد قالوا : إن الله - تعالى - متكلم بأمر ، ونهى ، وغيرهما .

قلنا : قلوا لم يبعث الله - تعالى - رسولا ، فعندكم أنه يجب على العاقل معرفة الله - تعالى - معرفة تتعلق بذاته وصفاته .

لـ ٩١ / ب / فكيف يعرف كونه متكلماً ؛ وذلك لا يعرف إلا بالرسول ، ولا رسول ؛ فلا بد لهم من المناقضة في أحد أمرين : إما في القول بإيجاب المعرفة بالعقل ، وإما في القول بأن المعرفة منوطة بالرسول .

وهذه المحالات ؛ إنما لزمت من القول بأن المتكلم من فعل الكلام ؛ فالقول به ممتنع .

ولا سبيل إلى القول بالثالث ؛ لما سبق في الإرادة .

فلم يبق إلا الاختصاص - بمعنى القيام به .

وعند ذلك ، فإما أن يكون قديماً ، أو حادثاً .

لا جائز أن يكون حادثاً ؛ وإلا كان الرب - تعالى - محلاً للحوادث ؛ وهو محال ، كما سيأتي<sup>(٢)</sup> ؛ فلم يبق إلا أن يكون قديماً .

وهو ضعيف أيضاً ؛ فإنه وإن سلم اتفاق المسلمين على كونه متكلماً بكلام ؛ لكن للمخصم أن يقول : إنما وافقت على كونه متكلماً بكلام ، بمعنى أنه خالق للكلام .

وعند هذا فمنازعته ، إما في تحقيق هذا المعنى وجوازه ، أو في إطلاق اسم المتكلم بهذا الاعتبار .

(١) في ب (المعجزات) .

(٢) انظر لـ ٧٤٦ / أ وما بعدها .



لا سبيل إلى الأول : إذ هو خلاف إجماع المسلمين على كون الرب - تعالى - قادراً على خلق الحروف ، والأصوات ، وغيرها . وإن تورع في جواز إطلاق الاسم ؛ فهو بحث لغوي لا حظ له بالمعنى <sup>(١)</sup> . (٢) ومثل هذا لا تدار <sup>(٣)</sup> عليه مسائل الأصول .

### المسلك الثامن :

قالوا : أجمع المسلمون على أن الباري - تعالى - متكلم بكلام ، فذلك الكلام لا يخلو : إما أن يكون قائماً بذاته <sup>(٤)</sup> - تعالى - ، أو لا يكون قائماً بذاته .

فإن كان قائماً لا في ذاته : فإما أن يكون قائماً في محل ، أو لا في محل .

لا جائز أن يكون قائماً لا في محل ؛ فإنه إن ادعى أنه جسم لطيف كما قاله النظام ؛ فقد كابر العقل .

وإن سلم أنه عرضي ؛ فالعرض لا يقوم بنفسه [على ما يأتي <sup>(٥)</sup>] .

ولا جائز أن يكون قائماً بمحل . وإلا لا شئ له من عمومته ، أو خصوصه اسم : إما له ، أو للجمله التي هو منها . وإن تعدل الاشتقاق ؛ فلا بد من تقدير إضافة إليه ؛ والكل متعذر فيما نحن فيه .

وتحقيق القول فيه : أن الصفة القائمة بالمحل لها صفة عموم ، وخصوص . والاشتقاق قد يكون من جهة عمومها : كاشتقاق العالم من العلم القائم به .

وقد يكون من جهة الخصوص <sup>(٦)</sup> : كاشتقاق اسم الفقيه مما قام به من خصوص العلم بالفقه .

وقد يكون ذلك لنفس المحل الذي قامت به / الصفة : كاشتقاق اسم الأسود للمحل الذي قام به السواد .

(١) في ب (في المعنى)

(٢) في أ (وما مثل هذا لا تدار)

(٣) في ب (بذات الله)

(٤) سابق من أ راجع للجزء الثاني - الفصل الثاني - الفرع الثاني :

في استحالة قيام العرض بنفسه لـ ٤١/ ب وما بعدها .

(٥) في ب (خصوصها)

وقد يكون ذلك للجمله التي محل الصفة من جملتها : كاشتقاق اسم العالم للإنسان ، من العلم القائم بنفسه .

وإن تعذر الاشتقاق ؛ فلا بد من تقدير إضافة ، وذلك كما في رائحة المسك القائم بالمسك ؛ فإنه وإن تعذر الاشتقاق منها ؛ فلا بد من إضافتها .

وهو أن يقال : رائحة المسك . فلو كان الكلام قائماً في محل ، لسمى <sup>(١)</sup> متكلماً ، أو قيل <sup>(٢)</sup> كلام المحل ؛ وليس كذلك .

فلم يبق إلا أن يكون قائماً بذاته تعالى ؛

وهو إما قديم ، أو حادث .

لا جائز أن يكون حادثاً ؛ وإلا كان الرب - تعالى - محلاً للحوادث ، وهو مستبعد (كما <sup>(٣)</sup> يأتي) ؛ فلم يبق إلا أن يكون قديماً ؛ وهو المطلوب .

وعلى هذا التقدير : فقد اندفع بما تشكك به المعتزلة من قولهم :

إشكالات والرد عليها .

إنه لو خلق الله - تعالى - الرزق في محل مخصوص ؛ فإنه يرجع منه الوصف إلى الرب - تعالى - حتى يقال له رازق . لا إلى المحل إذ لا يقال له رازق .

الإشكال الأول

وكذلك لو خلق الله - تعالى - الكتابة في محل فإنه - تعالى - يقال له كاتب ، ولا يقال للمحل كاتب .

الإشكال الثاني

وكذا إذا خلق الحياة في محل ؛ قيل له حي . ولا يرجع إلى المحل منه وصف ؛ فكذلك إذا خلق الكلام في محل ؛ وجب أن يسمى متكلماً ، ولا يسمى المحل الذي فيه الكلام متكلماً .

الإشكال

أما الإشكال الأول : فلائه وإن لم يعد إلى المحل من عموم الرزق حكم ؛ فقد عاد إليه من أخص <sup>(٤)</sup> وصفه <sup>(٥)</sup> وهو كونه نفعاً ، ولذة ، فيقال : المحل ملته ، ومنتهج [ به <sup>(٦)</sup> ] ولا كذلك الكلام ؛ فإنه لا يرجع منه إلى المحل حكم لا عمومياً ، ولا خصوصاً .

(١) في ب (يسمى متكلماً وقيل)

(٢) ساقط من أ انظر ل ١٤٦ / أ وما بعدها .

(٣) في ب (الخص حكمه) .

(٤) ساقط من أ .

وأما الإشكال الثانى : فلأن اشتقاق الكاتب إنما هو من الكتابة ، وهى تحريك الأدوات والجوارح ، التى بعضها وضع الرقوم ، والحروف المتألفة الدالة . لا أنها نفس الرقوم الحادثة .

وعلى هذا فيمتنع تسمية الرب - تعالى - كاتباً ؛ لعدم صدور الكتابة عنه .

[ وأما <sup>(١)</sup> قوله <sup>(٢)</sup> ] - تعالى - ﴿ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ﴾ <sup>(٣)</sup> : أى وعد <sup>(٤)</sup> بها ، وأوجبها <sup>(٥)</sup> على نفسه . وقوله - تعالى - : ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ ﴾ <sup>(٦)</sup> معناه <sup>(٧)</sup> أوجبنا ، وألزمنا <sup>(٨)</sup> ، وقوله : ﴿ وَإِنَّا لَهُ كَاتِبُونَ ﴾ <sup>(٩)</sup> : أى موجبون ، ومازموون . وقوله - عليه السلام - : « كتب الله التوراة بيده » : أى ألزم حكمها بقدرته ، ومشيئته .

وأما/ الإشكال الثالث : فمتدفع أيضاً ؛ فإنه يسمى المحل الذى خلقت فيه ل ٩٩ / - الحياة حياً ، وذلك عين الاشتقاق من خصوص وصف الحياة .

وهذا المملك أيضاً من النمط المتقدم ؛ وذلك أنه لو قيل : لم قلتم إنه يلزم من قيام الكلام بالمحل أن يعود إليه منه وصف ، أو إضافة ؟ لم يجدوا إلى ذلك سبيلاً غير مجرد الدعوى ، أو القياس على بعض الصفات ؛ وهو غير لازم ؛ لجواز أن يكون ذلك لخصوص تلك الصفة ، أو أن لخصوص ما نحن فيه مانع .

والمعتمد <sup>(١٠)</sup> فى ذلك أن يقال <sup>(١١)</sup> :

أجمع أهل المائل قاطبة على وقوع البعثة ، وتبليغ الرسل إلى الكافة أنواع التكليف : بالأوامر ، والنواهي ، والإعلام بما أخبر الله - تعالى - به مما كان ، وما سيكون ، وأنهم حاكمون مبلغون عن الله - تعالى - ذلك . ولو لم يكن لله - تعالى - كلام ولا أمر ، ولا

(١) فى أ (وقوله) .

(٢) فى ب (أى أوجبها وعدتها) .

(٣) فى ب (أى أوجبنا وألزمنا) .

(٤) فى ب (والأقرب) .

(٥) سورة الأنعام ٦ / ٥٩ .

(٦) سورة المائدة ٥ / ١٥ .

(٧) سورة الأنبياء ٢١ / ٩٤ .

(٨) قارن بما ورد فى نهاية الأقدام ص ٢٧٤ - ٢٧٩ .

نهى ؛ لما تحقق معنى التبليغ والرسالة ؛ فإنه لا معنى للرسول إلا المبلغ لكلام المرسل ،  
 فلو لم يكن لله تعالى كلام وراء كلام الرسول المخلوق فيه أصالة عندهم ، أو لله - تعالى -  
 عندنا ؛ لكان هو الأمر بأمره ، والنهْيُ بنهيه ؛ فلا يكون رسولاً ، ولا مبلغاً ؛ بل كان كاذباً  
 في دعواه ؛ إني رسول الله إليكم فيما أمرت به ، أو نهيت ؛ كالأحد منا إذا أمر غيره ، أو  
 نهاه ، ولم يكن مبلغاً عن الغير ؛ فإنه لا يكون رسولاً ؛ بل ولما تحقق أيضاً معنى الطاعة ؛  
 والعبودية لله - تعالى - ؛ فإن من لا أمر له ، ولا نهْي ؛ لا يوصف بكونه مطاعاً ، ولا  
 حاكماً . ومن أنكر ذلك من غير أهل الملل ؛ كان محجوجاً بما دلت عليه المعجزات  
 القاطعة ، الدالة على صدق من ظهرت على يده من الرسل المتقدمين ، الذين شاهد  
 ذلك منهم من حضرهم ، وتواترت أخبارهم إلى من غاب عنهم .

وعند ذلك ؛ فالإجماع أيضاً من العقلاء منعقد ؛ على أن كلام المتكلم لا يخرج عن  
 الحروف ، والأصوات المنتظمة ، الدالة بالوضع ، وعمّا هي دليل عليه في نفسه .

فإن كان الأول ؛ فلا يخلو ؛ إما أن يكون لكلام الله تعالى معنى في نفسه ، أو لا  
 معنى له في نفسه .

فإن لم يكن له معنى في نفسه ؛ فلا يكون أمراً ، ولا ناهياً ؛ ولهذا إن من قال لغيره ؛  
 إفعل كذا ، أو لا تفعل كذا ، ولم يكن لعبارة معنى في نفسه ؛ لا يكون أمراً ، ولا ناهياً ؛  
 بل عابثاً .

وإن كان لها / معنى في نفسه ؛ فلذلك هو الذي نروم إثباته ، ونعبر عنه بكلام  
 النفس .

وإن كان الثاني ؛ وهو أن معنى الكلام هو المعنى القائم بالنفس ؛ فهو<sup>(١)</sup>  
 المطلوب . ولولا ذلك لما تحقق كونه متكلماً ، وهو فلا يخلو<sup>(٢)</sup> ؛ إما أن يكون قديماً ، أو  
 حادثاً .

لا جائز أن يكون حادثاً ؛ وإلا كان الرب - تعالى - محلاً للحوادث ؛ وهو محال .

فلم يبق إلا أن يكون قديماً .

(١) في ب : (ذلك هو المطلوب ولا يخلو)

فإن قيل : الاستدلال بالإجماع فرع تصوره ، وكونه حجة ؛ وهما ممنوعان على ما تقدم على هذا  
سبق في قاعدة النظر<sup>(١)</sup> .

السؤال الأول

السؤال الثاني

سلمنا أن الإجماع حجة ؛ لكن في القطعيات ، أو الظنيات .

الأول : ممنوع . والثاني : مسلم .

وذلك لأن مستند كونه حجة لا يخرج عن الظواهر الخبرية والأمور الظنية ، وما نحن  
فيه من القطعيات ؛ فلا يكون حجة فيه .

سلمنا أنه حجة في القطعيات ؛ ولكن فيما يتوقف عليه كون الإجماع حجة ، أو في غير ذلك  
غيره ، الأول : ممنوع ، والثاني : مسلم .

وذلك لأن الاحتجاج بالإجماع على ما لا يثبت كون الإجماع حجة إلا به . يكون  
دوراً ممتنعاً ؛ أو ما هو مدلول الإجماع . إنما هو كلام الله ، والإجماع ؛ فلا يتم كونه حجة  
إلا به ؛ لأن كون الإجماع حجة إنما هو بالسمع ، والسمع مستند إلى قول الرسول ،  
وصديق الرسول في دعواه أنه رسول متوقف على إثبات كلام الله - تعالى - على ما  
ذكرتموه ؛ فيكون دوراً .

سلمنا صحة الاحتجاج بالإجماع مطلقاً ؛ ولكن لا نسلم وجود الإجماع فيما نحن السؤال الرابع  
فيه .

قولكم : أجمعت الملل على أن الله - تعالى - متكلم بكلام .

فنقول : أجمعوا على إطلاق ذلك لفظاً ، أو معنى . الأول : مسلم . والثاني :  
ممنوع .

ولهذا قال بعضهم : كلام الله - تعالى - حروف ، وأصوات .

وقال بعضهم : هو مدلول الحروف ، والأصوات القائم بالنفس .

فإن ما انفقوا عليه من الإطلاق لفظاً ، لا يدل على الكلام النفساني ، وما لم ينفقوا  
عليه ؛ لا يكون ثابتاً بالإجماع .

(١) النظر ٢٥/١ وما يعللها



السؤال الخامس

سلمنا الاتفاق على المدلول ؛ ولكن لا نسلم أنه يلزم من ذلك ثبوت كلام هو صفة نفسانية للرب - تعالى - وبيانته من وجهين :

الأول : أن تلك الصفة النفسانية : إما أن تكون من جنس كلام البشر ، أو لا<sup>(١)</sup> تكون من جنس كلام البشر .

فإن لم تكن من جنس كلام البشر ؛ فلا يكون<sup>(١)</sup> معقولاً ، وما ليس بمعقول لا سبيل إلى إثباته فضلاً عن / إتفاق العقلاء عليه . وإن كان من جنس كلام البشر ؛ فهو ممتنع لوجهين :

الأول : أنه يلزم أن يكون مشاركاً لكلام البشر في العرضية ، والإمكان ، وأن يكون الرب - تعالى - محلاً للأعراض ؛ وهو ممتنع .

الثاني : أنه لو كان من جنس كلام البشر ؛ فإما أن يكون من جنس الكلام اللساني ، أو لا من جنسه .

فإن كان من<sup>(٢)</sup> جنس الكلام اللساني<sup>(٣)</sup> ؛ فإما أن يكون بحروف ، وأصوات ، أو لا بحروف ، وأصوات ، أو هو صوت بلا حرف ، أو حرف بلا صوت .

لا جائز أن يقال بالأول : إذ الأصوات لا تكون إلا عن اصطكاك أجرام صلبة من قرع ، أو قلع ، والحروف عبارة عن مقاطع تلك الأصوات ، ولا تكون إلا مترتبة ، ومتعاقبة ، لا وجود للمتقدم منها مع المتأخر ، وكذلك بالعكس ؛ فتكون حادثة ، والحادث لا يكون صفة للرب - تعالى - كما يأتي<sup>(٤)</sup> .

ولا جائز أن يقال بالثاني : وإلا فهو خارج عن جنس كلام اللسان ؛ فإن كلام اللسان ؛ عبارة عن أصوات مقطعة دالة بالوضع على عرض مطلوب .

وعلى هذا يمتنع تفسيره ، بالثالث ، والرابع أيضاً .

(١) في ب (أولاً - فإن لم تكن من جنس كلام لا يكون) .

(٢) في ب (من جنسه) .

(٣) النظر ل ١٤٦ / أ وما بعدها .

كيف وأنه يتعذر أن يكون الكلام حرفاً بلا صوت ؛ فإننا لا تعقل للحرف معنى غير مقاطع الصوت ، ويتعذر أن يكون الكلام صوتاً بلا حروف ؛ إذ لا تميز له عن صوت دوى الرعود ، ونقر الطبول ، ونحوه .

وإن لم يكن من جنس الكلام اللساني ؛ فليس بمعقول . وما ليس بمعقول ؛ لا صيبل إلى إثباته .

الثاني : أنه لو كان متصفاً بصفة الكلام ؛ فإما أن يكون ذلك الكلام قديماً ، أو حادثاً .

لا جائز أن يكون حادثاً ؛ وإلا كان الرب - تعالى - محلاً للمحادثات ؛ وهو محال . وإن كان قديماً ؛ فهو ممتنع لوجه<sup>(١)</sup> ثلاثة<sup>(٢)</sup> .

الأول : أن الكلام منقسم إلى : أمر ، ونهي ، وخبر ، واستخبار ، ووعد ووعيد ، ونداء ؛ وذلك يجر إلى إثبات قديمين فصاعداً ؛ وهو ممتنع ؛ لما فيه من تعدد الآلهة كما سبق .

الثاني : أنه يقضى إلى الكذب في الخبر في قوله - تعالى - ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا﴾<sup>(٣)</sup> وقوله - تعالى - ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ﴾<sup>(٤)</sup> . كما قال عيسى ابن مريم للحواريين<sup>(٥)</sup> . ونحو ذلك من حيث إن الخبر قديم ، والمخير عنه حادث .

الثالث : أنه يلزم منه أن يكون أمراً<sup>(٦)</sup> ، ونهياً ، وخبراً ، واستخباراً ، أو وعداً ، ووعيداً ، ونداء<sup>(٧)</sup> ، ولا مأموراً ، ولا منهى ، ولا مخبر ، ولا مستخبر عنه ، / ولا موعود ، ولا متواعد ، ولا منادى ؛ وذلك كله محال ؛ لما فيه من منافاة الحكمة ، ولزوم السفه .

قولكم : ولولا ذلك لما تحقق معنى الطاعة ، والعبودية لله - تعالى - ولا<sup>(٨)</sup> معنى الرسالة ، والتبليغ ؛ ليس كذلك ؛ إذ أمكن أن يقال : بأن صحة الطاعة ، والعبودية لله - تعالى<sup>(٩)</sup> - يستند إلى التسخير ، والوقوع على وفق الإرادة والاختيار على ما سبق في

(١) في ب (الثلاثة أوجه) .

(٢) سورة نوح ١٧٦ / ١ .

(٣) سورة الصف ١٤ / ١٤ .

(٤) سورة البقرة ٥٤ / ٢ .

(٥) من أول (ولا معنى الرسالة) . (٦) عاقل من ب .

(٧) ب (له أمر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد) .

المسلك الأول<sup>(١)</sup> . وكذلك قد يشتد صفها نفس بعض الناس بحيث يقرب اتصالها بالعقول والنفوس العلوية ، بحيث يطلع على الأشياء الغيبية من غير واسطة ، ولا يعلم ؛ فيسمع من الأصوات ويرى من الصور ما لا يسمعه ، ولا يراه من ليس من أهل منزلته من البشر على نحو ما يسمعه ويراه النائم في منامه ؛ فيكون حاله إذ ذاك نازلة منزلة ما لو أوحى الله : بأن الأمر الفلاني كذا ، وكذا ؛ ولا منازعة في الإطلاقات بعد فهم المعنى .

المراد من الأمر سلمنا أنه لا بد من ثبوت صفة نفسانية ؛ ولكن ذلك لا يسمى كلاماً ؛ إذ الكلام في اللغة : عبارة عن الأصوات ، المقطعة ، المنتظمة ، الدالة بالوضع دلالة مفيدة . ويتقدير أن يسمى ذلك كلاماً ؛ فالمعقول من الصفات النفسانية غير خارج عن القدرة ، والإرادة ، والتميز الحاصل للنفس الحيوانية بالحواس الباطنة ؛ وذلك كما تتصوره القوة الخيالية من شكل الفرس عن شكل الحمار ، ونحوه . وما تتصوره القوة الوهمية من المعنى الذي يوجب للشاة نفرتها من الذئب ، ونحوه . والتميز الحاصل للنفس الناطقة الإنسانية بالقوة النظرية التي بها إدراك الأمور الكلية بالفكرة ، والروية ؛ وذلك كتصورنا معنى الإنسان من حيث هو إنسان ، وحكمنا عليه بأنه حيوان ونحوه<sup>(٢)</sup> . فإن أريد به القدرة ، أو الإرادة ؛ فذلك غير خارج عما سبق إثباته من الصفات .

وإن أريد به التمييز ، والتصور الحاصل للنفس الحيوانية<sup>(٣)</sup> ، والإنسانية<sup>(٤)</sup> ؛ فذلك أيضاً غير خارج عن قبيل العلوم .

كيف ؛ وأنه بتقدير أن يراد به التمييز الحاصل بالحواس الباطنة ؛ فإن إدراكها لتلك لا يكون إلا بانطباع الصور المحسوسة أولاً ، في إحدى الحواس الظاهرة الخمس ، ثم يتوسطها في الحس المشترك ؛ وهي القوة المترتبة في مقدم التجويف الأول من الدماغ على نحو انطباع الصور في الأجرام الثقيلة المتقابلة ، ثم يتوسطها/ في المفكرة ، ثم في الوهمية ، ثم في الحافظة<sup>(٥)</sup> . وبعض هذه القوى وإن لم يفتقر في الانطباع إلى حضور المادة ؛ كالحس المشترك ، والمفكرة ، والوهمية ، والحافظة ؛ فهي لا تنفك في الانطباع

(١) انظر ل ٨٤ / أ .

(٢) في ب (ناظر) .

(٣) في ب (الإنسانية والحيوانية) .

(٤) فإن ما أورده هنا بما أورده في غاية الغرام ص ٩٢ ، ٩٣ والمبين ل ١٢ / ب .

عن علائق المادة ، وأن إدراكها لا يكون إلا بانطباع الأشكال والصور الجزئية القابلة للتجزى ، وانطباع ما يقبل التجزى لا يكون إلا فيما هو قابل للتجزى ، والبارى - تعالى - يستحيل أن يكون متجزئاً .

سلمنا أنه وراء العلم ، والقدرة ، والإرادة ؛ ولكن ما المانع أن يكون هو حديث النفس؟ وهو تقديرات العبارات اللسانية ، وهو تحدث النفس بالعبارات المختلفة بالعربية ، والعجمية ، ونحوهما ؛ وذلك خارج عن العبارة وما جعلتموه قبلولاً لها .

سلمنا أنه خارج عن حديث النفس بالمعنى المذكور ؛ ولكن لم قلتم بأنه ليس هو الذي يحرف وصوت كما ذهبت إليه الجشونة؟

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على ثبوت كلام النفس القديم<sup>(١)</sup> ؛ ولكنه معارض لبيان المانع بالنصوص ، والإجماعات كما سبق في المملك الأول .

### والجواب :

قولهم : هذا نمك بالإجماع ؛ وهو فرع تصوره ، وفرع<sup>(٢)</sup> كونه حجة<sup>(٣)</sup> عنه .

جواباً :

الأول : أن الاحتجاج : إنما وقع بمساعدة الخصوم على ذلك ، وإجماعهم<sup>(٤)</sup> على ما ادعينا<sup>(٥)</sup> ؛ فلا يفتقر في إثبات ما ادعينا من أن الله - تعالى - له كلام إلى دليل مع مساعدة الخصم<sup>(٦)</sup> عليه . .

ومن أنكر ذلك من أرباب الملل ؛ فلم يحتج عليه بالإجماع ؛ بل بما ورد عن التواتر القاطع بإخبار من وجب تصديقه بذلك على ما سلف .

الثاني : وإن سلمنا أن الاحتجاج بالإجماع ، فقد بينا الدلالة على تصوره ، وعلى كونه حجة في قاعدة النظر<sup>(٧)</sup> .

(١) سابق من ب .

(٢) في ب (ولكنه حجة) .

(٣) في ب (وإجماعهم على ذلك وإجماعهم على ما ذكرناه) .

(٤) في ب (الخصوم) .

(٥) انظر ل ٢٥ / أ وما بعدها .

الجواب عن  
السؤال

وعلى هذا : فقد اندفع ما ذكره من السؤال الثاني .

الجواب عن  
السؤال الثالث

قولهم : هذا تمسك بالإجماع فيما يفضى إلى الدور ؛ ليس كذلك ؛ فإننا لا نسلم أن صدق الرسول يتوقف على ثبوت كلام الله - تعالى - ، ولا على وجوده من حيث أن دلالة المعجزة على صدقه معلوم بالضرورة على ما استبينه . وبعد أن ثبت صدقه بالمعجزة ، فإذا أخبر عن وجود الله - تعالى - وصفاته ، وكلامه ؛ ثبت بإخباره من غير دور .

الجواب عن  
السؤال الرابع

قولهم : الإجماع / متعقد على اللفظ ، أو المعنى ؟

قلنا : على اللفظ ، والمعنى .

أما اللفظ : فمن غير خلاف .

وأما المعنى : فلا شك في إجماعهم على أن قول القائل : إن الباري - تعالى - متكلم بكلام له معنى . غير أن الاختلاف واقع في نفس ذلك المعنى والاختلاف في نفس المعنى غير مانع من الاتفاق على أن اللفظ له معنى . وإذا ثبت أن له معنى ؛ فذلك المعنى إن كان هو العبارة ؛ فلا بد لها من معنى في نفسه على ما تقدم تقريره .

الجواب عن  
الخصائص

قولهم : لو كان من جنس كلام البشر ؛ لكان مشاركاً له في العرضية ، والإمكان ؛ فقد سبق جوابه فيما تقدم .

قولهم : إذا لم يكن من جنس كلام اللسان ، لا يكون معقولاً ؛ ليس كذلك ؛ فإننا إنما نريد به . ما يجده الإنسان من نفسه عند قوله لعبده : أفعل كذا ، أو لا تفعل كذا . وكذلك في سائر أقسام الكلام .

وهذه المعاني هي التي يدل عليها بالإشارات ، وهي مغايرة للعبارات ؛ إذ هي ملولها ، والبدال غير الملول . وأنها لا تتبدل ، وإن تبدلت العبارات الدالة عليها ، وأنها غير وضعية ، ودالاتها وضعية .

قولهم : إما أن يكون قديماً ، أو حادثاً ؟

قلنا : قديم .



قولهم : إنه يفضى إلى تعديد الآلهة - فجوابه أيضاً ما سبق .

قولهم : يفضى إلى الكذب فى الخبر منه وأن يكون أمراً ، ونهياً ، وخبراً ، ولا مأموراً ، ولا منتهى ، ولا مخبر .

فتقول : إن قلنا بمذهب عبد الله بن سعيد من أصحابنا : من أن الكلام قضية واحدة ، ولا يتصف بكونه أمراً ، ونهياً ، وخبراً ، إلى غير ذلك من الأقسام فى الأزل ؛ بل فيما لا يزال ؛ فقد اندفع الإشكال . وإن سلكنا مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعري - رحمه الله - من أنه متصف فى الأزل بكونه أمراً ، ونهياً ، وغيره من أقسام الكلام ؛ فغير بعيد أن يكون فى نفسه صفة واحدة ، وإن اختلفت العبارات عنه بسبب اختلاف النسب ، والإضافات إلى المتعلقات ، وذلك أن يقال :

الأمر : هو الإخبار باستحقاق الثواب على الفعل . واستحقاق العذاب على الترك ، وفى النهى بعكسه .

والوعد والوعيد : الخبر بإصبال تقع ، أو ضرر فى ظرف الاستقبال من المخبر .

والاستخبار : الإخبار بإرادة الاستعلام .

والنداء : الإخبار بإرادة الحضور ، وعلى هذا النحو .

وعند/ هذا ؛ فغير بعيد أن يقوم بذات الله - تعالى - خير عن إرسال نوح مثلاً ، أن تكون التعبير عنه قبل الإرسال : إنا نرسله - وبعد الإرسال : إنا أرسلنا نوحاً ؛ فالمعبر عنه يكون واحداً .

وإن اختلفت التعبيرات عنه بسبب اختلاف الأحوال ؛ التى هى متعلق الخير القديم ، وذلك لا يفضى إلى الكذب فى المعنى البقائم بالنفس المعبر عنه ، ولا بالنسبة إلى المعبر به أيضاً .

وكذلك أيضاً يجوز أن يقوم بذات الله - تعالى - طلب خلع النعل من موسى على جبل الطور ، واقتضاه منه على تقدير وجوده . وتكون التعبير عنه قبل الوجود : بصيغة إنا سنأمر ، وعند الوجود بصيغة اخلع الدالة على الطلب ، والاقتضاء القديم الأزلى .

ولهذا لو قدرنا الواحد منا في نفسه ، اقتضى فعلاً من شخص معدوم ، واستمر ذلك الاقتضاء إلى حين وجود المقتضى منه ؛ فإنه إذا علم به إما بواسطة ، أو بغير واسطة ، وكان الطالب ممن يجب الانقياد له ؛ كان ذلك الاقتضاء بعينه أمراً له ، وموجباً لا نقياده ، وطاعته من غير استئناف طلب آخر .

فعلى هذا النحو هو أمر الله - تعالى - للمعدوم ، وتعلقه به . واشتراط فهم [ المأمور <sup>(١)</sup> ] ، إنما يكون عند تعلق الخطاب به في حال وجوده لا غير . ومن فهم معنى كلام النفس <sup>(٢)</sup> ، ودفع عن وهمه الأزمان المتعاقبة ، والأحوال المختلفة لم يخف عليه ما قررناه .

وربما استروح بعض <sup>(٣)</sup> الأصحاب في <sup>(٤)</sup> هذا الباب إلى المناقضة ، والإلزام فقال :

كيف يصح استبعاد تعلق الأمر بمأمور معدوم <sup>(٥)</sup> ؟ وعندكم أنه لا يتناول المأمور به إلا قبل حدوثه . ومهما وجد . خرج عن أن يكون مأموراً به ، وهو أحد متعلقى الأمر . فإذا لم يبعد تعلق الأمر بالفعل المعدوم ؛ لم يبعد تعلقه بالفاعل المعدوم .

وأيضاً : فإن الأمة مجمعة على أننا في وقتنا هذا مأمورون <sup>(٦)</sup> . وعندكم أن الأمر قد تقضى ، ومضى ، فإذا لم يبعد وجود مأمور ولا أمر ، لم يبعد وجود أمر بلا مأمور . ولو لم من وجود الأمر وجود المأمور ؛ لزم من وجود القدرة ، وجود المقدور ؛ وذلك يجر إلى قدم المقدور ، لقدم القدرة ؛ وهو محال على كلا المذهبين .

١/٩٦٠ وفيه نظر ؛ وذلك أن الأمر ، والنهي من خطاب / التكليف ، والتكليف يستدعي مكلفاً به ، والمكلف به يجب أن يكون معلوماً مفهوماً ؛ ليصح قصده لغرض الإتيان به ، والإنهاء عنه ؛ إذ هو مقصود التكليف .

فإذن الفهم شرط في التكليف . ولهذا خرج من لا فهم له عن أن يكون داخلاً في التكليف ؛ كالجمادات ، وأنواع الحيوانات العجماء ، ونحو ذلك ؛ لعدم شرط التكليف في حقهم .

(١) في أ (المأمور) .

(٢) في ب (الله النفس) .

(٣) لعنه الغزالي نظر الإقضاء في الاعتقاد ص ٩١ - ٩٢ .

(٤) في ب (في الباب للمناقضة والإلزام يقال كيف يستبعد تعلق الأمر بالمعدوم) .

(٥) في ب (مأمورون متيرون) .

وعند ذلك فلا يلزم من تعلق الأمر بالمأمور به ، مع عدم تعلقه بالمأمور ، مع عدم الفهم ؛ فإن تعلقه بالمأمور به ليس تعلق تكليف ؛ بخلاف تعلقه بالمأمور .  
والقول بأنه إذا جاز وجود مأمور ، ولا أمر ؛ جاز وجود أمر ، بلا<sup>(١)</sup> مأمور<sup>(٢)</sup> ؛ فدعوى مجردة عن الدليل .

كيف : وأنه لا يلزم من كون الشخص مكلفاً بما كان من الأمر مع وجود شرط التكليف ، وهو الفهم ، تحقق أمر التكليف مع انتفاء شرطه ، وهو فهم المأمور .

وعلى هذا : فقد خرج الإلزام بالقدرة ؛ إذ القدرة معنى من شأنه تحقق الوجود<sup>(٣)</sup> الممكن به<sup>(٤)</sup> ، لا ما يلزمه الوجود ؛ وذلك متحقق بدون وجود المقدور بخلاف الأمر ؛ فإنه تكليف ، والتكليف بدون شرط ممتنع ؛ فإذاً معنى كون المعدوم مأموراً ، ليس معناه غير تعلق الأمر به بشرط الوجود والفهم ، على ما أسلفناه .

وما ذكره في تحقق معنى الطاعة ، والعبودية ، والبعثة ؛ فغير صحيح ؛ وإلا لزم أن يكون كل تسخير بفعل شيء أمر ، وبتركه نهياً ؛ وأن لا يكون الانقياد على وفق التسخير طاعة ، كان ذلك في نفسه عبادة ، أو معصية ؛ وهو محال ؛ فإنه ليس كل ما تسخر به مأموراً ، ولا كل ما انقاد العبد إلى فعله . وإن كان على وفق التسخير - طاعة .

وعلى هذا فلا بد من تفسير الأمر والنهي بما وراء ذلك ، وهو ما يعد في نظر أهل العرف تكليفاً ، ولولا ذلك لما تحقق معنى التبليغ ، والرسالة على ما أسلفناه .

قولهم : إن المعنى النقاشي لا يسمى كلاماً ، لا نسلم ذلك ؛ إذ<sup>(٥)</sup> لا مانع منه من الجواب عن  
جهة الإطلاقي ؛ فإنه يصح أن يقال : في نفس كلام ، وفي نفس فلان كلام . ومنه قوله -  
تعالى - ﴿ رِقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ ﴾<sup>(٦)</sup> . ومنه قول الشاعر<sup>(٧)</sup> :

إِنَّهُ الْكَلَامُ لَفِي الْفَوَادِ وَأَمَّا جَعَلَ الْلِّسَانُ عَلَى الْفَوَادِ دَلِيلًا

(١) في ب (ولا مأمور) .

(٢) في ب (وجود الممكن) .

(٣) في ب (فإنه) .

(٤) سورة المجادلة ٥٨ / ٨ .

(٥) في ب (الأخطي) . انظر ميزان الأخطي ط ٢ ، دار الشوق ببيروت ، ص ٨٦٥ .

و هذا الاستشهاد ، والإطلاق دليل صحة إطلاق الكلام على مافى النفس / ولا نظر إلى كونه أصليا فيه ، أو فيما يدل عليه . أو غيرهما .

كيف وأن حاصل النزاع هاهنا إنما هو فى قضية لغوية ، وإطلاقات لفظية ، ولا حرج فيها بعد فهم المعنى .

قولهم : المعقول من الصفات النفسانية ، غير خارج عن القدرة ، والإرادة ، والتميز . ليس كذلك .

وبيانه : هو أنه إذا قال القائل لعبده : افعل كذا ؛ فالذى يجده من نفسه مدلولاً لصيغته ليس هو الإرادة ، ولا القدرة ، ولا التمييز ؛ بل معنى آخر .

أما أنه ليس هو الإرادة ؛ فلأن الإرادة التى هى مدلول صيغة الأمر : إما أن تكون هى إرادة الفعل ، والإمتثال ، أو إرادة إحداث الصفة ، أو إرادة جعل الصيغة دالة<sup>(١)</sup> على الأمر على ما هو مذهبهم .

لا جائز أن يكون هو إرادة الفعل ، والإمتثال ؛ فإن الأمر قد يوجد بدون إرادة الفعل ، وبيانه من وجهين :

الأول : هو أن الإجماع منعقد على أن من علم الله - تعالى أنه لا يؤمن : كأبى جهل ، وغيره أنه مأمور بالإيمان ، ولم يرد منه وقوع الإيمان ، والإمتثال ؛ فإن تعلق إرادة البارى - تعالى - بفعل ما علم أنه لا يقع محال .

الثانى : هو أن من الأفعال ما هو مأمور به<sup>(٢)</sup> بالإجماع : كالصلاة ، والزكاة ، والحج ، ونحو ذلك من العبادات الخمس . وقد لا يكون مراداً ؛ لكونه غير واقع . ولو تعلق به الإرادة ؛ لاستحال أن لا يتخصص ؛ فإنه لا معنى لتعلق الإرادة بالفعل ، غير تخصيصه بزمان حدوثه ، فلا يعقل التعلق من غير تخصيص .

وقد احتج الأصحاب فى ذلك بوجهين آخرين :

(١) فى ب (دلالة) .

(٢) من أ .

الأول : أن السيد السعائب من جهة السلطان على ضرب عبيده . إذا اعتذر بأنه يخالف أمره . وأمره بين يدي السلطان ؛ لتحقيق عذره . فإننا نعلم أنه لا يريد منه الإمتثال ؛ لما فيه من ظهور كذبه ، وتحقيق عتاب السلطان له . ومع ذلك ؛ فإن أهل العرف يعدونه أمراً ، ويعدون العبد مطيعاً ، بتقدير الفعل . وعاصياً ، بتقدير الترك . ولو لم يكن أمراً ، لما تمهنت عذره . ولما عذ العبد مطيعاً ، وعاصياً . بتقدير المخالفة ، والفعل .

وبه يندفع قول القائل : إنه موهوم بالأمر ، وليس بأمر ؛ وهو مع أنه تمسك في أمر عقلى ، بأمر عرفى ، وإطلاق لغوى ؛ فهو لازم على أصحابنا فى إعتقادهم أن الأمر هو / ١/٩٧  
الطلب ، واقتضاء الفعل . فإننا كما نعلم أن العاقل لا يريد ما يظهر به كذبه ، ويتحقق به عقابه ؛ فكذلك نعلم أن العاقل لا يطلب ما فيه ذلك ، ومع ذلك ، فهو أمر بدون الطلب ؛ فكما هو لازم على اعتقاد الخصم كون الأمر هو إرادة الفعل ؛ فهو لازم على أصحابنا فى اعتقادهم : أن الأمر طلب الفعل .

الوجه الثانى : ما اشتهر من قصة إبراهيم الخليل - عليه الصلاة والسلام - من أمره بذبح ولده مع عدم تعلق الإرادة بوقوع الذبح ، لعدم وقوعه ؛ على ما سلف بيانه .

وما يقال من أن ذلك كان<sup>(١)</sup> أمناً ، لا أمراً . وأن<sup>(٢)</sup> تعلق الأمر لا يكون<sup>(٣)</sup> إلا بالعزم على الذبح ، أو الإنكاء ، وإمرار السكين ، أو أن الذبح مما وقع ، واندمج الجرح .

ولهذا قال - تعالى - : ﴿ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا ﴾<sup>(٤)</sup> فمندفع ؛ فإن أكثر الوحى إلى الأنبياء - عليهم السلام - . إنما كان بجهة المنام ، ولو لم يكن ذلك بطريق الوحى ، وإلا كان إقدام النبي على فعل محرم بما لا أصل له ؛ وذلك محال .

وحمل الأمر على غير الذبح . من العزم ، أو الإنكاء ، وإمرار السكين ؛ باطل . وإلا لما صح تسميته بالبلاء ؛ إذ لا بلاء فيه ، ولا تسمية الذبح فداء مع وقوع المأمور به .

وبه يندفع القول بتحقيق وقوع الذبح ، واندمال الجرح ، وهو وإن كان من الظواهر المغلبة على الظن ؛ فبعيد عن اليقين .

(١) لما لم يكن

(٢) فى ب (أو أن تعلق الأمر لم يكن)

(٣) سورة الصافات ٢٧ / ١٠٥



هذا إن قيل : هو إرادة للفعل ، ولا جائز أن يكون عبارة عن إرادة إحداث الصيغة ؛ فإنه ليس مدلولاً لها ؛ فإن مدلولات أقسام الكلام مختلفة ، ولا اختلاف في إرادة إحداث الصيغة .

ولاجائز أن يكون عبارة عن إرادة جعل الصيغة دالة على الأمر الثلاثة أوجه :

الأول : أنه تصريح بأن الإرادة وراء الأمر الذي هو مدلول قوله : افعل ، وأمرتك ، وأنت مأمور .

الثاني : أن كل عاقل يقضى بأن قول القائل : افعل ، ليس ترجمة عن إرادة جعله دالاً على شيء مخصوص .

الثالث : أن كل عاقل يجد من نفسه بقاء ما دل عليه قوله : افعل ، وإن عدم لفظه ، وإرادة جعله دالاً على شيء ما .

وأما أنه يمتنع أن يكون هو القدرة ؛ فلأن القدرة على ماسبق عبارة عن معنى يتأتى به الإيجاد بالنسبة إلى كل ممكن . والأمر ، والنهي لا يتعلق بكل ممكن ؛ فإن الطاعات ممكنة ، ولا يتعلق بها النهي . والمعاصي / ممكنة ، ولا يتعلق بها الأمر .

فإذن القدرة أعم من الأمر من هذا الوجه . والأمر عند القائلين بجواز التكليف<sup>(١)</sup> بما لا يطاق<sup>(٢)</sup> أعم من القدرة من جهة أخرى . وهو تعلقه بالممكن ، وغير الممكن .

وإن قيل : إنه عبارة عن القدرة على التكلم ؛ فكل عاقل يجد من نفسه وجدانا ضرورياً أن مدلول قوله : افعل ، ولا تفعل . وكذا في سائر أقسام الكلام ؛ ليس هو القدرة على التكلم ؛ بل<sup>(٣)</sup> غيره<sup>(٤)</sup> .

وأما أنه لا يمكن تفسيره بالعلم ، أو بضرب منه . من حيث أن العلم أعم من الأمر ؛ إذ هو قد يتعلق بما لم يتعلق به الأمر ؛ كالمعاصي ، وبما<sup>(٥)</sup> لا يتعلق<sup>(٦)</sup> به الأمر ؛ كالطاعات ؛ فلا يكون الأمر هو نفس العلم .

(١) في ب (تكليف ما لا يطاق) .

(٢) في ب (بل هو غيره) .

(٣) في ب (ولا يتعلق) .

كيف : وإن كل عاقل يجد من نفسه : أن مدلول قوله : **افعل ولا تفعل** ، وراء كل ما يقدر من أنواع العلوم ؛ فقد بان أن مدلول الصيغ الدالة خارج عن المعلوم ، والقدرة ، والإرادة ، وذلك هو المطلوب .

قولهم : إنه حديث النفس ؛ ليس كذلك لوجهين :

**الأول :** هو أن تحدث النفس بالعبارات التي تصور الحروف والكلمات الدالة ، لا تتصور مع عام العبارات اللسانية . حتى إننا لم قدرنا إنسانا ما عرف لغة ، ولا عظم له العبارات اللسانية ببال ؛ فإنه لا يتصور في نفسه شيئا من ذلك . وما يلزم من ذلك اختلال المعاني التي يمكن التعبير عنها بالعبارات اللسانية عن الطلب ، والاقتضاء ، وغيره من المعاني ؛ فلا يكون لديه حاضرا عندنا .

**الثاني :** هو أن ما نتصوره من الحروف ، والكلمات ، غير حقيقية ؛ بل إصطلاحية مختلفة باختلاف الإصطلاحات في الأعصار ، والأمم ؛ ولهذا يجوز أن يحدث نفسه بعبارات مختلفة : كالعربية ، والعجمية ، ونحوهما ، وما يجده في <sup>(١)</sup> نفسه من مدلولات <sup>(٢)</sup> هذه العبارات متحد لا يختلف ، ولا يتبدل .

قولهم : ما المانع أن يكون ذلك الكلام النفساني بحروف وأصوات ؟

قلنا : إن قيل إنه بحرف ، وصوت ؛ كحروفنا ، وأصواتنا ؛ فلا شك في كونه حادثا ؛ ضرورة أن الحروف مقاطع الصوت ، وكل واحد قله أول وآخر ، ولا يتصور اجتماع حرفين منهما معا ؛ بل على التعاقب والتجدد .

فعند وجود الحرف الأخير ؛ ينعدم الأول . وعند وجود الأول ؛ فالأخير لا يكون موجودا ، وذلك ظاهر مستغن عن / الإطناب فيه .

فلو قيل : ثبوت مثل ذلك لله - تعالى - يلزم منه أن يكون محيلا للحوادث ؛ وهو محال ؛ كما يأتي <sup>(٣)</sup> .

(١) في ب. (من نفسه من مدلول) .

(٢) انظر ١/١٤٦ .

وإن قيل : إنه بحروف ، وأصوات . لا كحروفنا ، وأصواتنا ؛ فحاصله يرجع إلى  
المتازعة في الإطلاق اللفظي .

ولا يخفى أن جواز إطلاق ذلك ؛ مبوقوف على ورود الشرع به ، والشرع وإن ورد  
بإطلاق الحروف والأصوات ، كما سبق ؛ فلا تسلم أنه ورد بذلك في الكلام النفساني ،  
حتى يقال بجوازه .

الجواب  
عن التاسع

وأما ما ذكره من النصوص ، والإجماع ؛ فقد سبق جوابه في المسلك الأول .  
وإذا ثبت<sup>(١)</sup> أنه متصف بصفة الكلام ، وأن كلامه قديم - على ما سبق - وأنه ليس  
بحرف ، ولا صوت ؛ فهو متحد ، لا كثرة فيه في نفسه ؛ بل التكثر إنما هو في تعلقاته ،  
ومتعلقاته ؛ كما سلف .

فإن قيل : عاقل ما لا يحار في نفسه في انقسام الكلام إلى أمر ، ونهي ، وغيره ، من  
أنقسام الكلام . وأن ما انقسم إليه حقائق مختلفة ، وأمور متميزة ، وأنها من أخص  
أوصاف الكلام . لا أن الاختلاف عائد إلى نفس العبارات ، والتعلقات ، والمتعلقات  
ودفعاتها وهما لم يخرج الكلام عن كونه متصفا .

وأیضا : فإن ما أخبر عنه من القصص الماضية ، والأمور السالفة مختلفة متميزة ،  
وكذلك المأمورات ، والمنهيات ؛ مختلفة أيضا ؛ فلا يتصور أن يكون الخبر عما جرى  
لموسى<sup>(٢)</sup> - عليه السلام ؛ هو نفس الخبر عما جرى لعيسى عليه السلام<sup>(٣)</sup> ، ولا الأمر  
بالصلاة ؛ هو نفس الأمر بالزكاة ، وغيرها ، ولا أن ما تعلق بزيد ، هو نفس ما تعلق بعمرو ،  
ولا ما سمى خبرا هو نفس ما سمى أمرا ؛ إذ الأمر طلب ، والخبر لا طلب فيه ؛ بل حكم  
بنسبة مفرد إلى مفرد إيجابا ، أو سلبا ؛ فثبت أن الكلام أنواع مختلفة ، والكلام عام  
للكل ؛ فيكون كالجنس لها .

قلنا : قد بينا فيما تقدم أن الكلام قضية واحدة ، ومعلوم واحد ، قائم بالنفس . وأن  
اختلاف العبارات عنه بسبب اختلاف التعلقات والمتعلقات ، وهذا النوع من الاختلاف  
ليس راجعا إلى أخص صفة الكلام ، بل إلى أمر خارج عنه .

(١) من أول قول الأمدى وإذا ثبت أنه متصف بصفة الكلام . . . الخ نقله ابن تيمية في كتابه (دره تعارض العقل والنقل ٤/ ١١٥- ١١٩) لم يعلق عليه ولا نقده من وجهة نظره .

(٢) وردت في (ب) مقدما عيسى على موسى وفي (أ) بدون ألفاظ التعظيم وقد ذكرتها تأديبا مع مقام النبوة .

وعلى هذا نقول : إنه لو قطع النظر عن التعلقات ، والمتعلقات الخارجة ؛ فلا سبيل إلى توهم اختلاف في الكلام النفساني أصلاً ، ولا يلزم منه دفع الكلام في نفسه ، ووزوال حقيقته .

وعلى هذا : / فلا يخفى اندفاع ما استبعدوه من إتحاد الخبر ، واختلاف المخبر ، ٩٥٤ ب / وإتحاد الأمر ، واختلاف المأمور . وكذلك اختلاف الأمر ، والخبر مع إتحاد صفة الكلام . فإن قيل : إذا قلتم بأن الكلام قضية واحدة ، وأن اختلاف العبارات عنها بسبب المتعلقات الخارجة ، فلم لا جوزتم أن تكون الإرادة<sup>(١)</sup> ، والعلم والقدرة<sup>(٢)</sup> ، وباقي الصفات راجعة إلى معنى واحد . ويكون اختلاف التعبيرات عنه بسبب المتعلقات ، لا بسبب اختلافه في ذاته ، وذلك بأن يسمى إرادة : عند تعلقه بالتخصيص ، وقدرة : عند تعلقه بالإيجاد ، وهكذا سائر الصفات .

وإن جاز ذلك ؛ فلم لا يجوز أن يعود ذلك كله إلى نفس الذات من غير احتياج إلى الصفات .

### أجاب الأصحاب عن ذلك :

بأنه يمتنع أن يكون الاختلاف بين القدرة ، والإرادة بسبب التعلقات ، والمتعلقات ؛ إذ القدرة : معنى من شأنه تأتي الإيجابية ، والإرادة : معنى من شأنه تأتي تخصيص الحوادث بحالة دون حالة .

وعند اختلاف التأثيرات لا بد من الاختلاف في نفس المؤثر . وهذا بخلاف الكلام ؛ فإن تعلقاته بمتعلقاته لا توجب أثراً ، فضلاً عن كونه مختلفاً ؛

وفيه نظر ؛ وذلك أنه وإن سلم إمتناع صدور الآثار المختلفة عن المؤثر الواحد ؛ مع إمكان النزاع فيه ؛ فهو موجب للاختلاف في نفس القدرة ؛ وذلك لأن القدرة مؤثرة في الوجود ، والوجود عند أصحابنا نفس الذات ، لا أنه زائد عليها . وإلا كانت الدوان<sup>(٣)</sup> ثابتة في العدم ؛ وذلك مما لا نقول<sup>(٤)</sup> به .

(١) في ب (الإرادة والقدرة والعلم) .

(٢) في ب (الذات) .

(٣) في ب (يقولون) .

وإذا كان الوجود هو نفس الذات ؛ فالذات مختلفة ؛ فتأثير القدرة في آثار مختلفة ؛  
فيلزم أن تكون مختلفة كما قررناه ، وليس كذلك .

وأيضاً : فإن ما ذكرناه من الفرق ، وإن استمر في القدرة والإرادة ، فغير مستمر في باقي  
الصفات : كالعلم ، والحياة ، والسمع ، والبصر ؛ لعدم كونها مؤثرة في أثر ما .

والحق أن ما أوردناه من الإشكال على القول باتحاد الكلام ، وعود الاختلاف إلى  
التعلقات ، والمتعلقات ؛ فمشكل . وعسى أن يكون عند غيري حيلة .

ولعسر جوابه فرب بعض أصحابنا إلى القول بأن كلام الله - تعالى - القائم بذاته  
خمس صفات مختلفة . وهي : الأمر ، والنهي ، والخير ، / والاستخبار ، والنداء<sup>(١)</sup> .

١/٩٩

(١) إلى هنا انتهى ما نقله ابن تيمية من كتاب أبكار الأفكار في كتابه (درء تعارض العقل والنقل ١/ ١١٥ - ١١٩) ثم  
علق عليه وناقشه في ص ١١٩ وما بعدها فقال : « هذه كلامه . قبحا : قول القائل : إن الكلام خمس صفات ، أو  
سبع أو تسع ، أو غير ذلك من العدد ، لا يزيل ما تقدم من الأمور الموجبة بتعدد الكلام الخ »  
النقل : درء تعارض العقل والنقل ١/ ١١٩ وما بعدها .



## «المسألة السادسة»

## «في إثبات الإدراك لله تعالى»

والإدراك وإن أطلق بمعنى العلم بالشئ ؛ فإنه يصح أن يقال : أدرك فلان الشئ إذا علمه . وبمعنى اللحق ؛ إذ يقال : أدرك فلان العصر الفلاني . إذا لحقه . وبمعنى البلوغ لحالة من أحوال الكمال . ومنه يقال : أدرك الغلام . إذا بلغ سن كمال العقل ، وأدركت الثمار . إذا زهت ، واستوت . إلا أن المقصود فيما نحن فيه ؛ إنما هو الإدراك بمعنى السمع ، والبصر .

وقد أجمع العقلاء ، على أن الواحد منا مدرك . ثم اختلفوا :

فمن قال بنفي الأعراض : قال : هو مدرك ، لا بإدراك .

ومن أثبت الأعراض : قال هو مدرك ، بإدراك ، وإن الإدراك معنى ، غير أن الإدراك عرض قائم بجزء من المدرك عند المعتزلة ، وقائم بنفس المدرك عند من لا يرى تعدد حكم الصفة عن محلها .

وعند هذا اختلف المتكلمون في الرب تعالى :

فذهب أصحابنا<sup>(١)</sup> : إلى أنه سمع بسمع ، بصير ببصر .

وذهب المعتزلة : إلى أنه سمع بلا سمع ، بصير بلا بصر .

وذهب ابن الجبائي<sup>(٢)</sup> : إلى أن معنى كونه سميعا ، بصيرا ؛ أنه حي لا آفة به .

(١) من كتب الأشعرية المتقدمين على الأمدي :

انظر الجمع للأشعرية ص ٢٥ ، ٢٦ والإبانة له أيضا ص ٣٥ ، والتمهيد للباقلاني ص ٤٧ والإيضاح له أيضا ص ٣٧ وأصول الدين للنجدي ص ٩٦ ، ٩٧ .

والإرشاد لإمام الحرمين ص ٧٢ - ٧٦ وجمع الألفية له أيضا ص ٥٨

والإقتصاد للغزالي ص ٥١ ونهاية الأقدام للشهرستاني ص ٣٤١ - ٣٥٥ .

والمحصل للفرازي ص ١٢٣ ، ١٢٤ ومعالم أصول الدين له أيضا ص ٤٥ - ٤٧ .

ومن كتب الأمدي : انظر نهاية المرام ص ١٢١ - ١٣٣ .

ومن كتب المتأخرين المتأثرين بالأمدي :

انظر شرح الطوالع ص ١٨٢ - ١٨٣ ، والسوائق للإيجي ص ٢٩٢ - ٢٩٣ ، وشرح المقاصد لاشتازاني ، ٧٢/٢ - ٧٣ .

(٢) لتوضيح رأي الجبائي انظر الفرق بين الفرق ص ١٨٣ ، ١٨٤ والمثل ٨٣/١ .

وذهب الكعبي<sup>(١)</sup> إلى أن معناه : أنه عالم بالمسموعات ، والبصريات .

وقد اعتمد أصحابنا<sup>(٢)</sup> في المسألة . على<sup>(٣)</sup> المسلك المشهور . وهو أنهم قالوا :  
البارى تعالى حي ، والحي إذا قيل حكما لا يخلو عنه ، أو عن ضده . وهو كونه حيا  
موجب لقبول السمع ، والبصر ، فلو لم يتصف الباري - تعالى - بالسمع<sup>(٤)</sup> ، والبصر<sup>(٥)</sup> .  
لكان متصفا (بضدهما<sup>(٦)</sup>) وضد البصر<sup>(٧)</sup> ؛ والسمع<sup>(٨)</sup> ، صفة نقص ؛ فيمتنع إتيان  
البارى - تعالى - به .

وبيان أن الموجب لقبوله<sup>(٩)</sup> للسمع<sup>(١٠)</sup> ، والبصر كونه حيا : ما غواه في الشاهد ؛ فإن  
الموجب لقبول الإنسان ، وغيره من الحيوان لذلك : إنما هو كونه حيا ؛ فإنه لو قدر أن  
الموجب لذلك غير الحياة من الأوصاف ؛ لكان منتقضا .

وإذا كان الموجب لقبول ذلك : إنما هو كونه حيا ؛ فالبارى - تعالى - حي كما يأتي ؛  
فيجب أن يكون متصفا بهما والا كان متصفا بأضادهما ؛ وهو ممتنع .

واعلم أن هذا المسلك : مما لا يقوى نظرا إلى ما حققناه في مسألة<sup>(١١)</sup> الكلام<sup>(١٢)</sup> .  
والذي نعهده ها هنا أن نقول :

حاصل الطريقة آيل إلى قياس التمثيل ؛ وهو الحكم على الغائب/ بمثل ما حكم به  
على الشاهد بجامع الحياة . وهو إنما يصح أن لو ثبت أن الحكم في الأصل الممثل به

(١) لتوضيح رأي الكعبي انظر الفرق بين الفرق من ١٨٩ ، والمجلد ١/ ٧٨ .

(٢) منهم : الأشعري في اللمع من ٢٥ ، ٢٦ ، ٤٠ والإبانة من ٢٥ ، ونافع الباقلافي في التمهيد من ٤٧ ،  
والشهرستاني في نهاية الأقدام من ٣٤١ - ٣٤٢ .

(٣) ساقط من ب .

(٤) في ب (بهما) .

(٥) في أ (بضده) .

(٦) في ب (السمع والبصر) .

(٧) في ب (لقبول السمع) .

(٨) في ب (الصفات بجهة الغيوم) .

انظر ل ٨٨/ ب وما بعدها : المسلك الخامس - من المسألة الخامسة في إثبات صفة الكلام لله تعالى ، وهذا

المسلك قد نقده الفاضل بهذا الجواز في المعنى ٣٩/ ٤ ، ٥١ ، وشرح الأصول الخمسة من ٢٥٧ .

لمعنى ، لا أنه ثابت لنفسه ، أو بخلق علم<sup>(١)</sup> الله - تعالى - له فى ذلك من غير افتقار إلى أمر خارج ، يكون مصححا له ، وموجبا .

وإن سلم<sup>(٢)</sup> أنه ثبت لمعنى ، لكن لا بد من حصر أوصاف المحل ؛ وذلك لا يتم إلا<sup>(٣)</sup> بالبحث ، والسير ؛ وهو غير مفيد لليقين<sup>(٤)</sup> كما سلف<sup>(٥)</sup> .

ثم وإن أفاد علما للباحث ؛ فلا يكون حجة على غيره ؛ فإن بحث زيد لا يفيد العلم فى حق عمرو .

ثم وإن سلم<sup>(٥)</sup> الحصر ؛ فلا بد<sup>(٥)</sup> من التعرض لإبطال التأثير فى كل رتبة تحصل له مع إضافته إلى غيره ؛ وذلك مما يعسر ويثقل .

وإن سلم التعرض لإبطال غير المستبقى ، غير أن ما به إبطال غير المستبقى ؛ فهو لازم على إبطال المستبقى ؛ فإنه منقضى بباقي أعضاء الإنسان ، وأعضاء غيره من الحيوان ؛ فإنها حية مع انتفاء السمع ، والبصر ، وأضدادهما عنها .

وإن سلم أن الحكم لغير ما عين ؛ لكن من الجائز أن يكون ذلك له باعتبار الشيء الموصوف به . ومهما لم يتبين أن الموصوف به فى محل النزاع هو الموصوف به فى محل الوفاق ، لم يلزم الحكم .

وإن سلم أن المصحح كونه حيا لا غير ؛ فإنما يلزم ذلك فى حق الله تعالى أن لو كان إطلاق اسم الحى على الله - تعالى - وعلى الواحد منا بمعنى واحد ؛ وهو غير مسلم .

ولا يلزم من كون الحياة فى حق الله - تعالى - شرطا لصحة الإتيان بالعالمية ، والقادرية ، كما فى الحياة فى الشاهد ، التماثل بين الحياتين ؛ لجواز اشتراك المختلفات فى لازم واحد .

(١) سابق من ب .

(٢) فى ب (سلمنا)

(٣) فى ب (إلا بالبحث وهو غير يقين)

(٤) انظر ل ٢٩ / ب .

(٥) فى ب (سلمنا الحصر ولكن لا بد)

سلمنا اتحاد مسمى الحى بين الشاهد والغائب ، ولكن لم قلتم إنه يلزم من وجود المصحح ؛ وجود الصحة ، وما المانع من أن تكون ذات البارى - تعالى - مانعة ؟ إذ لا يلزم من (وجود<sup>(١)</sup>) المصحح إنتفاء المانع . ولهذا : فإن كونه حيا كما أنه مصحح لهذه الإدراكات ؛ فهو مصحح فى الشاهد لأضدادها . وما لزوم من وجوده فى حق الله - تعالى - صحة إتصافه بأضداد الإدراكات .

وقد ترد عليه أسئلة أخرى يمكن الإتصال عنها وهى أن يقال :

السؤال الأول سلمنا أنه يلزم من وجود المصحح ؛ صحة إتصافه بالإدراكات ؛ ولكن ما الذى نعتون بأضداد الإدراكات ؟

ج ١٠٠٠ إن أردتم بها عدم الإنصاف بالإدراكات فهو حق ؛ ولكن لانسلم أن الإنصاف بعدم الإدراك ممتنع ؛ والقول بأنه صفة نقص ؛ عين محل النزاع . وإن أردتم به معنى ثبوتيا ؛ فهو غير مسلم .

وبيانه : أنه لو كان معنى ؛ لوجب أن يدركه الحى من نفسه :

كإدراكه جميع صفاته التى شرطها الحياة ؛ وذلك كما إذا قلنا أو علم ، فإنه يدرك كونه عالما ، أو قادرا ، والعلم الاضطرارى يشهد بأن لا ندرك معنى عند عدم إدراكنا للأمور الغائية عنا .

السؤال الثانى سلمنا وجود أضداد الإدراكات ، ولكن لا نسلم امتناع خلو الحى عنهما كما ذهب إليه أبو الهذيل .

السؤال الثالث سلمنا امتناع الخلو ؛ ولكن لانسلم أن أضداد الإدراكات من صفات النقص كما تقدم فى مسألة الكلام .

السؤال الرابع سلمنا أنها نقص ؛ ولكن لم قلتم بامتناع انصاف الرب - تعالى - بها ؟ قلن رجعتم إلى الإجماع ؛ فمدرك كون الإجماع حجة . إنما هو النصوص من الكتاب ، والسنة ، فلترجع فى إثبات السمع ، والبصر إليهما ؛ إذ هو أولى من هذا التطويل مع ضعفه .

(١) ساقط من ١ .

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على إتصاف الرب - تعالى - بالسمع ، والبصر ، لكنه <sup>السؤال الخامس</sup> ينتقض بباقي الإدراكات من الشم ، والذوق ، واللمس ؛ فإن ما ذكرتموه يوجب كونه - تعالى - متصفا بها ؛ ولم يقل به قائل .

### والجواب :

أما السؤال الأول : فمندفع ؛ وذلك لأنه إذا ثبت كون الرب - تعالى - حيا ، وأن <sup>الجواب هو</sup> كونه حيا : مصحح لا تصافه بالسمع ، والبصر ؛ فالسمع ، والبصر صفة كمال للحى على ما تقدم تقريره . فإذا لم يكن متصفا بهما ، فهو ناقص ، وسواء كان (ضدهما<sup>(١)</sup>) هو عدم السمع ، والبصر ؛ أو معنى ثانيا .

كيف وإن الأدلة (الدالة<sup>(٢)</sup>) على ثبوت الأغراض بعينها دالة على كون أصدقاء السمع ، والبصر معنى ، وسببين ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى .

قولهم : لو كان صفة ثبوتية لكان مدركا ، ليس كذلك لوجه ثلاثة :

الأول : هو أن السهو من أصدقاء العلم ، وهو معنى ، وما لزم أن يكون مدركا ؛ فإنه لو كان مدركا لكونه ساهيا ، لما كان ساهيا ، فإذا لم يكن كل معنى يكون مدركا .

الثاني : هو أن لا نسلم أن كل معنى يجب أن يكون مدركا ؛ ولكن فيما كان من صفات الحى ، أو فيما لا يكون من صفات الحى .

الأول : مسلم . والثاني : ممنوع ؛ ولكن لم قلتم بأن المانع من صفات/ الحى - <sup>ب</sup> <sup>١٠٠</sup> إذك المانع من الإدراك بالسمع ، والبصر ، في اليد ، والرجل عندنا ؛ مجانس للمانع في الجماد .

الثالث : سلمنا أن كل معنى يجب أن يكون مدركا ؛ ولكن متى ؟ إذا لزم منه التسلسل ، أو إذا لم يلزم ، الأول : ممنوع ، والثاني : مسلم .

والموانع لو لزم أن تكون مدركة ؛ للزم من عدم إدراكها ، إدراك مانعها ، وهلم جرا ، إلى غير النهاية ؛ وهو محال .

(١) في أ (ضده) .

(٢) مناطق من أ .



الجواب عن  
السؤال الثاني

وأما منع إحالة الخلو من الأضداد ؛ فقد سبق جوابه في مسألة الكلام<sup>(١)</sup> .

وأما الأصحاب<sup>(٢)</sup> ؛ فقد استدلوا على موقع المنع من أربعة أوجه :

الأول : أن الاتفاق واقع على أن المحل بعد إتصافه ببعض الصفات لا يخلو عنها إلا بضمها . فإما أن يكون ذلك لازما ، أو لا يكون لازما .

فإن لم يكن لازما ؛ جاز أن لا يقع ؛ وهو خلاف الإجماع .

وإن كان لازما ؛ فاللزوم إما لنفس الذات ، أو للآزم الذات .

وعلى كلا التقديرين يلزم استمرار هذا الحكم بدوام الذات .

الثاني : أنه لو جاز خلو المحل عن جميع الأضداد ؛ فإما أن يكون التعاقب بينهما واجبا ، أو لا يكون واجبا .

فإن كان غير واجب ؛ فلا يمتنع وجودهما معا ؛ وهو محال . وإن كان التعاقب واجبا ؛ فهو المطلوب .

الثالث : هو أن المحل لو جاز خلوه عن الأضداد ؛ فإما أن يكون ذلك لذاته ، أو لمعنى .

فإن كان الأول فيلزم منه امتناع اتصافه بواحد منها ؛ وهو محال .

وإن كان الثاني ؛ فيلزم أن يكون متصفا ببعض الأضداد حالة خلوه عنها ؛ وهو محال .

الرابع : أنه لو جاز خلو المحل عن جميع الأضداد ؛ لامتنت الدلالة على استحالة حلول الحوادث بذات الرب تعالى ؛ إذ لا طريق إلى ذلك غير قولنا ؛ لو جاز أن يكون محلا للحوادث ، لما خلا عنها ، أو عن أضدادها في الأزل ؛ وهو ممتنع ؛ لما فيه من وجود حوادث متعاقبة إلى غير النهاية .

ويمكن أن يجاب عن الأول ؛ بأنه لا مانع أن يكون ذلك من لوازم إتصاف المحل بالصفة ، لا أنه من لوازم الذات ، ولا لازم الذات .

(١) انظر ٩٠ / ١ الجواب عن السؤال الرابع .

(٢) ذكر الأئمة استدلال الأصحاب على موقع المنع ثم رد عليهم .

وعن الثاني : ينفي وجوب التعاقب ، ولا يلزم من إنتفاء وجوب التعاقب ، جواز الإجماع .

وعن الثالث : أن خلو المحل عن الأضداد لا لذاته ، ولا للمعنى .

الجواب عن  
الثالث والرابع

وعن الرابع : بما فيه من تصحيح الأصل ؛ ضرورة صحة ما لا يصح إلا به .

وأما/ السؤال الثالث ، والرابع : فنستدفع بما حققناه في جواب السؤال الأول .

وأما السؤال الخامس : فقد سبق جوابه في مسألة إثبات الصفات بجهة العموم<sup>(١)</sup> .

الجواب عن  
الخامس

المسلك الثاني :

وهو مناسب لأصول المعتزلة<sup>(٢)</sup> ، وهو أن الله - تعالى - حي لذاته ، وكل حي لذاته ؛ فإنه يدرك المدرك عند وجوده ؛ فالبارئ - تعالى - يدرك المدرك عند وجوده .

أما<sup>(٣)</sup> أنه حي : فمجمع عليه مع قيام الدليل عليه فيما يأتي<sup>(٤)</sup> .

وأما أن كل حي لذاته (فهو<sup>(٥)</sup>) يدرك المدرك عند وجوده ؛ فهو : أن الحي في الشاهد مدرك ومدركيته معللة بكونه حيا ، ومفهوم الحياة متحد في الغالب والشاهد ؛ فيلزم من كونها علة المدركية في الشاهد ؛ أن تكون علة في الغائب .

أما بيان كون الحياة في الشاهد علة المدركية : فمن ثلاثة أوجه :

الأول : أن بعض الحي إذا كان حيا ؛ كان مدركا . وإذا خرج عن كونه حيا بالقطع ، وغيره خرج عن كونه مدركا . ودوران المدركية معه وجودا وعدما ؛ دليل كونه علة لها .

الثاني : أن الحي - السليم الحاسة - إذا حضر المدرك ، وانتفتت الموانع ، ووجدت الشرائط ؛ كان إدراكه له واجبا .

(١) راجع ما سبق ل ٥٨/ب .

(٢) قارن بالأصول الخمسة للفاطمي عبد الجبار ص ١٦٧ وما بعدها ، والمعنى في أبواب التوحيد والعدل : ٢٤١/٥ وما بعدها ، والمحيط بالكليف له أيضا ص ١٣٥ وما بعدها .

(٣) في ب (ولما) .

(٤) انظر ل ١١١/أ وما بعدها .

(٥) سابق من أ .

وإدراكه : إما أن يكون معللاً بكونه حياً ، أو بانتفاء الموانع ، أو بصحة الحاسة ، أو بوجود المدرك ، أو لأمر آخر .

لا جائز أن يكون معللاً بانتفاء الموانع لثلاثة أوجه :

الأول : هو أن انتفاء الموانع يعم الحى ، والميت ؛ وذلك يوجب كون الميت مدركاً ، وهو محال .

الثانى : هو أن العدم لا يكون علة لأمر ثبوتى .

الثالث : هو أن الموانع المنتفية كثيرة : فإما أن تعطل المدركة بواحد منها ، وإما<sup>(١)</sup> بالكل : أو لا بشئ منها .

والأول<sup>(٢)</sup> ممنوع ؛ إذ لا أولوية لبعضها دون البعض .

والثانى : ممنوع ؛ لأنها عند الاجتماع : إما أن يكون كل واحد مؤثراً فى جملة الحكم ، أو فى بعضه ، أو أنه لا تأثير لكل واحد منها فى شئ ما .

لا سبيل إلى الأول : وإلا كان كل واحد منها مستقلاً بالحكم . ومعنى استقلاله ، أنه<sup>(٣)</sup> ثبت<sup>(٤)</sup> به لا غير . رتب<sup>(٥)</sup> لك استقلال كل واحد منها .

ولا سبيل إلى الثانى ؛ لعدم التعيين فى الحكم .

وإن كان الثالث ؛ فهو المطلوب .

ولا جائز أن يكون معللاً بصحة الحاسة ؛ لأنه لا معنى لصحة الحاسة غير انتفاء

د ١٠١ ب / الآفات / عنها ، وهو عود إلى القسم الذى تقدم .

ولا جائز أن يكون معللاً بوجود المدرك : فإن المدركة تكون<sup>(٦)</sup> موجودة فى غير المدرك<sup>(٧)</sup> ، والعلة لا توجب حكماً فى غير محلها . كما يأتى فى العلال والمعلولات<sup>(٨)</sup> .

ولا جائز أن تكون المدركة معللة بأمر خارج عن هذه الأقسام : وإلا لزم من فرض عدمه امتناع الإدراك مع فرض الحياة ، ووجود المدرك ، وصحة الحاسة ، وامتناع الموانع ؛ وهو محال .

(١) فن ب (أو بالكل أو بشئ منها الأول) .

(٢) فن ب (به أنه أثبت) .

(٣) فن ب (تكون فى غير المدرك موجودة) .

(٤) انظر الجزء الثانى د ١١٢ ب وما بعده .

الوجه الثالث : هو أنه إذا كان المحل حيا مع صحة الحاسة ، وانتفاء الموانع ،  
والمدرَك موجود ؛ فإننا نعلم حصول المدركة ، ولا شك أنها موقوفة على وجود المدرَك ،  
وعند ذلك ، إما أن تتوقف المدركة على شرط آخر ، أو لا .

فإن توقفت على شرط آخر ؛ فإما أن يكون من الشرائط<sup>(١)</sup> المذكورة من صحة  
الحاسة ، وانتفاء الموانع ، من القرب المفرط ، والبعد المفرط ، وارتفاع الحجب ، أو  
خارجا عنها .

لا جائز أن يقال بالأول ؛ لأن هذه الشروط إنما يعقل ثبوتها في حق الأجسام ، والله -  
تعالى - ليس بجسم ؛ فلا يتصور ثبوتها في حقه ، وما استحال ثبوته لشيء<sup>(٢)</sup> ، وإستحال  
كونه شرطا في ثبوت غيره لذلك الشيء ؛ لأن كونه شرطا ؛ صفة ثبوتية ، والصفة  
الثبوتية ؛ لا تكون صفة للعدم الصرف .

ولاجاز أن يقال بالثاني ؛ وإلا لزم عدم الإدراك عند فرض عدمه مع وجود ما قبل  
من الشرائط ؛ وهو ممتنع ، مخالف لما هو معلوم لنا بالضرورة .  
وال كان الثاني ؛ فهو المطلوب .

وهو ضعيف أيضا ؛ إذ لقائل أن يقول :

لانسلم أن علة المدركة في الشاهد ، كون المدرَك حيا .

وأما ما ذكره من الدوران ؛ فباطل بما سبق في قاعدة الدليل<sup>(٣)</sup> كيف وقد أمكن أن نبرهن على  
الوجه الأول .  
يكون حلول الحياة في العضو مع اتصاله بالجملة الحية من جملة المصحح .

وأما الوجه الثاني ؛ فباطل ؛ إذ لا مانع من كون العلة صحة الحاسة .  
الوجه الثاني

قولهم : معنى صحة الحاسة ، إنتفاء الآفات ، لانسلم ذلك<sup>(٤)</sup> ؛ بل هو عبارة عن  
إعتدال المزاج ، وهو أمر وجودي لا علمي .

(١) في ب (الشروط) .

(٢) في ب (الشيء) ؛

(٣) انظر ٤٠ / ١

(٤) ساقط من أ .

فلئن قالوا: المزاج المعتدل كيفية حادثة عن تفاعل الكيفيات الملموسة للعناصر ، ولا يكون ذلك إلا من اجتماع أمور ؛ وهو باطل بما سبق في تقرير امتناع التعليل بانتفاء <sup>١/١٠٢</sup> الموانع ؛ فهو باطل على أصلهم <sup>(١)</sup> ؛ حيث قضوا باستحالة قيام الحياة بالجواهر الفرد ، وجواز قيامها بالجسم المركب من الجواهر المجتمعة ؛ وفيه توقف الحياة على كل واحد من أفراد <sup>(٢)</sup> الجسم لامحالة .

البرهان  
الوجه الثالث

وأما الوجه الثالث : لأن إلحاق الغائب بالشاهد ؛ إنما هو بواسطة الاشتراك في العلة المصححة للمدركة في الشاهد ، فإذا <sup>(٣)</sup> أمكن أن يكون المصحح هو الحياة ، وحصول المدرك ، وصحة الحاسة ، وانتفاء الموانع ؛ فإن استحالة تحقق هذه التوائط ، أو بعضها في حق الله - تعالى - فلم يوجد في حقه ، ما كان هو المصحح في الشاهد ؛ فكان الإلحاق ممتنعاً .

كيف ، وأن <sup>(٤)</sup> كل <sup>(٥)</sup> ما أوردناه على المسلك المتقدم <sup>(٦)</sup> ؛ فهو وارد هنا <sup>(٧)</sup> .

المسلك  
السمعي

وربما استروح بعض الأصحاب <sup>(٨)</sup> في إثبات السمع ، والبصر لله <sup>(٩)</sup> - تعالى - إلى ظواهر واردة في الكتاب ، والسنة .

منها ما يدل على كونه سمعياً بصيراً ، كقوله - تعالى - ﴿إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ <sup>(١٠)</sup> .

ومنها ما يدل على نفس السمع ، والبصر ، كقوله - تعالى - : ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى﴾ <sup>(١١)</sup> . إلى غير ذلك من الظواهر ؛ وهي غير مفيدة لليقين ، ولا خروج لها عن القلن ، والتخمين ، والتمسك بما هذا شأنه في إثبات الصفات النفسية ، وما يطلب فيه اليقين ، ممتنع .

(١) في ب (أصولهم) .

(٢) في ب (أجزاء) .

(٣) في ب (فإن) .

(٤) في ب (وكل) .

(٥) في ب (الأول) .

(٦) في ب (هنا) .

(٧) منهم : الغزالي في كتابه الاعتقاد في الاعتقاد في ٥١ ، والرازي في كتابه المحصل في ١٢٤ ، ومعاليم أصول

الدين في ٤٦ .

(٨) في ب (به) .

(٩) سورة الحج ٢٦/٧٥ .

(١٠) سورة طه ٤٦/٢٠ .



والمعتمد في ذلك : ما ذكرناه من الطريقة العامة في إثبات الصفات : فعليك بنقلها فستلك المعتمد إلى ها هنا<sup>(١)</sup> .

غير أنه قد يرد عليه<sup>(٢)</sup> ها هنا شبه وتشكيكات خاصة بهذه المسألة غير ما ورد فيما <sup>وللتخصوم شبه</sup> <sup>وتشكيكات على</sup> <sup>هذا المسلك</sup> تقدم ، لابد من إيرادها ، والإشارة إلى وجه الانفصال عنها .

الأول منها : لا نسلم أن كون السميع سميعا ، والبصير بصيرا معنى إثباتيا ، لا تشكيك الأول شاهدا ، ولا غائبا ؛ بل المفهوم منه إنما هو علمي ؛ إذ هو عبارة عن كونه حيا لا أفة به كما هو مذهب ابن الجبائي<sup>(٣)</sup> .

سلمنا أنه أمر ثبوتي ؛ ولكن لا نسلم خروجه عن كونه عالما بالمسموعات ، <sup>تشكيك الثاني</sup> <sup>فالشك في</sup> والمبصرات كما هو مذهب الكعبي<sup>(٤)</sup> ؛ فلا يكون زائدا على ما سبق من الصفات .

سلمنا أن معنى كون السميع سميعا ، معنى ثبوتيا ، وأنه زائد على كونه عالما <sup>تشكيك ثالث</sup> <sup>وبما يربعة أوجه</sup> بالمسموعات ، والمبصرات ؛ ولكن لا نسلم أن المدرك في الشاهد ، والغائب ، مدرك بإدراك زائد على المدركة . وبيانه من أربعة أوجه .

الأول : أنه لو كان مدركا بإدراك ؛ لجاز أن يدرك الواحد منا أخفى ما يكون <sup>ل ١٠٢٠ الرب</sup> <sup>لوجه الأول</sup> بحضرته ، وأن لا يدرك ما هو أعظم منه ؛ لجواز أن يخلق له الإدراك بالأخفى دون الأظهر ؛ وذلك بأن يرى ابره ولا يرى ما بين يديه من الجبال الراسية ، والجمال السائرة ، وأن يسمع الهمس الخفى من الأصوات ، دون ما بحضرته من أصوات الديادب ، والبهوقات .

الثاني : هو أنه إذا صحت الحاسة ، وكان المرئي في مقابلة الرائي ولم يكن في <sup>لوجه الثاني</sup> غاية الصغر ، واللفظ ، ولا في غاية القرب المفرط ، والبعد المفرط ، وانتفت الحجب ؛ فالمدركة واجبة الحصول ، وممتنعة الحصول عند قوات هذه الشروط ، أو بعضها على ما تشهد به القطر ، وتفصى به العقول .

(١) راجع ما سبق ل ١/٥٨ .

(٢) في ب (عليها) .

(٣) انظر ما سبق ل ١/٩٩ .

(٤) انظر ما سبق في أول المسألة ل ١/٩٩ .

وعند ذلك : فلو كانت المدركية معللة بمعنى ، فذلك المعنى : إما أن يكون ملازماً لهذه الشروط وجوداً وعدماً ، أو<sup>(١)</sup> هو منفك عنها بأن<sup>(٢)</sup> يوجد مع عدمها ، ويعدم مع وجودها .

لأجائز أن يقال بالإنفكاك : وإلا لزم وجود المدركية عند وجود ذلك المعنى ، وإن انتفت تلك الشروط ، أو إنتفاء المدركية عند إنتفائه ، وإن وجدت تلك الشروط ، وهو محال .

ولأجائز أن يقال بالملازمة<sup>(٣)</sup> : لوجه ثلاثة :

الأول : أنه يلزم (منه<sup>(٤)</sup>) أن تكون تلك الشروط علة له ضرورة دورانه معها ، وعدم تعلقه بغيرها ، وشهادة العقل بأن المدار على هذا الوجه ، يكون علة للدائر لا شرطاً .

الثاني : هو أن العقل جازم بوجوب وجود المدركية ، عند تحقق هذه الشروط ، وإن قطع النظر عما سواها ، وبإنتفاء المدركية عند إنتفائها ، أو إنتفاء بعضها ، وإن وجد غيرها ، فلو كانت المدركية معللة بمعنى ؛ لزم إنتفاؤها عند وجود هذه الشروط وتقدير عدم ذلك المعنى ، أو وجودها عند وجوده ، وتقدير عدم هذه الشروط ؛ وهو خلاف ما يشهد به العقل .

الثالث : هو أنه يلزم من ملازمة المعنى لهذه الشروط ، أن يكون بينهما تعلق ، وإلا لما كانت الملازمة أولى من عدم الملازمة وذلك إما تعلق إشتراط ؛ أو علية .  
وعند ذلك : فلما أن يكون التعلق من الجانبين ، أو من أحد الجانبين .

لأجائز أن يقال بالأول : لما فيه من الدور الممتنع .

ولأجائز أن يقال بالتعلق من أحد الجانبين : لأنه لا يتخلو من أن يكون ذلك المعنى / مشروطاً بتلك الشروط ، أو هي مشروطة به ، أو هي معلولة<sup>(٥)</sup> له ، أو هو معلول لها<sup>(٥)</sup> .

(١) في ب (وحي) .

(٢) في ب (وحوان) .

(٣) في ب (بالتلازم) .

(٤) ساقط من أ

(٥) في ب (معلولة به أو معلول بها) .

لا جائز أن يقال بالأول : فإنه يمتنع<sup>(١)</sup> حصول الشرط دون المشروط .

وعند ذلك : فالو قدر وجود هذه الشرائط دون ذلك المعنى ؛ فيلزم<sup>(٢)</sup> منه<sup>(٣)</sup> إنتفاء  
المندركية ؛ لا انتفاء ذلك المعنى ، مع<sup>(٤)</sup> وجود تلك الشروط ، وهو محال .

ولاجاز أن يقال بالثاني : لوجهين :

الأول : أنه لا مانع من وجود ذلك المعنى دون تلك الشرائط<sup>(٥)</sup> ؛ لكونه شرطاً لها .

وعند ذلك : فيلزم وجود المندركية ، لوجود علتها دون تلك الشروط ؛ وهو ممتنع .

الثاني : أن كل واحد من تلك الشروط غير متوقف على ذلك المعنى المعبر عنه  
بالإدراك ، وكذا كل اثنين منها ؛ فالجملة لا تكون متوقفة عليه ؛ فإن الأحاد من الجملة .

ولاجاز أن يقال بالثالث : وهو أن يكون المعنى علة لتلك الشروط لوجوه خمسة .

الأول : أن كل واحد من تلك الشروط متحقق ، دون الإدراك فلا يكون منها ما هو  
معلول له .

الثاني : هو أنه إذا كان الإدراك علة للمندركية : فإما أن يتوقف على تلك الشروط ، أو  
لا يتوقف عليها .

فإن قيل بالتوقف : فهو ممتنع على أصلكم في امتناع توقف العلة في اقتضاها على  
معلولها .

(١) في ب (لا يمتنع) .

(٢) في ب (يلزم) .

(٣) في ب (جواز) .

(٤) في ب (الشروط) وقد وردت هاتان اللفظتان كثيراً في أ ، ب فمرة تأتي شروط في أ وفي ب شرائط وأخرى بالعكس

وبالبحث في المصباح المنير والقاموس المحيط اتضح الآن .

الشرط جنس شروط والشرطة في معنى الشرط وجمعها (شرائط)

(المصباح المنير كتاب الشين مع الرواء وما يثمتها) .

الشرط إلزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه كالمشرطة ج شروط

(القاموس المحيط باب الطاء فصل الشين) .

وبناء عليه فسأكتفى بما ورد في نسخة الإشارة إلى ما ورد مخالفاً لها في نسخة ب نظراً لاختلاف المعنى .

وإن لم يتوقف : فيلزم عند وجود ذلك المعنى وجود المدركة مع تقدير إنتفاء تلك الشروط ؛ وهو محال . كما سبق .

الثالث : هو أن الإدراك متوقف على كل واحد من تلك الشروط ؛ فلا يكون علة له نفياً للناور .

الرابع : هو أن الإدراك إذا كان علة للمدركة ، وهو علة لتلك الشروط ؛ فيلزم أن تكون العلة الواحدة لمعلولين مختلفين ؛ وهو محال .

الخامس : هو أن عندكم إدراك كل شيء مخالف لإدراك غيره .

وعند ذلك : فصحة كل واحد من تلك الشروط : إما أن تكون معللة بواحد من تلك الإدراكات ، أو بكل واحد منها على سبيل الاستقلال ، أو أنه غير معطل بشيء منها .

لا سبيل إلى الأول والثاني : لما تقدم قبل .

وإن كان الثالث : فهو المطلوب .

ولا جائز أن يقال بالرابع ؛ وهو كون الشروط علة للإدراك ؛ لأنه إما أن تكون العلة هو الواحد منها ، أو كل واحد علة ؛ أو أنه لا شيء منها علة .

لا جائز أن يقال بالأول ، والثالث : إذ هو خلاف الفرض .

والثاني : باطل بما سبق .

الوجه الثالث : أنه / لو كان المدرك مدركاً بإدراك ؛ لجاز على القادر خلق إدراك المعلوم في العين . كما جاز تعلقه باللون ، والطعم ، وغيره ؛ وإدراك المعلوم محال .

الرابع : أنه لو كان الإدراك معنى ؛ لصح إدراكه بإدراك آخر ؛ لأن كل موجود يصح أن يكون مدركاً عندكم .

وعند ذلك : فلا يتصور الخلو عن إدراكه<sup>(١)</sup> ، أو عن ضده . وضده أيضاً يكون معنى ؛ فيصح إدراكه .

(١) في ب (إدراك) .

في ١٠٣ ب  
الوجه الثالث

الوجه الرابع

وعند ذلك : فيجب أن لا تخلو عن إدراكه ، أو<sup>(١)</sup> عن ضده<sup>(٢)</sup> والكلام في ذلك الثاني ؛ كالكلام في الأول ، وهو تسلسل ممتنع .

سلمنا أن المدرك في الشاهد ، مدرك بإدراك ؛ ولكن لا نسلم لزوم ذلك في حق الله الشك في الرابع - تعالى - وببانه بخمسة<sup>(٣)</sup> أوجه :

الأول : أنه لا يخلو : إما أن يكون قديما ، أو حادثا .

لا جائز أن يقال بكونه حادثا : وإلا كان الرب - تعالى - محالا للحوادث ؛ وهو محال .

ولا جائز أن يكون قديما : وإلا للزم أن يكون له مسموعات ، ومبصرات في القدم ؛ إذ السمع ، والبصر من غير مسموع ؛ ولا مبصر محال ؛ وذلك يجر إلى القول<sup>(٤)</sup> بقدم<sup>(٣)</sup> العالم ، أو أن يكون المعدوم مدركا ؛ وهو محال .

الثاني : هو أن الإدراك في الشاهد : إما أن يكون مشروطا بالبنية المخصوصة ، أو لا يكون مشروطا بها .

لا جائز أن لا يكون مشروطا : وإلا للزم الالتباس بين الإدراكات ، وأن تكون حاسة واحدة مدركة بإدراكات مختلفة ؛ وهو ممتنع .

وإن كان مشروطا بالبنية المخصوصة : كما ذكرناه فيما تقدم في تحقيق كل واحدة من الحواس ؛ فهو في حق الله - تعالى - محال .

الثالث : أنه لا مانع من تفسير الإدراك بانطباع صور المحسوسات في حاسة المدرك كما هو مذهب ابن سينا<sup>(٤)</sup> ، أو أن يكون الانطباع شرطا فيه كما هو مذهب الطبيعيين ، وبندل على ذلك ما سيأتي عن قرب ؛ وذلك في حق الله - تعالى - محال .

الرابع : أنه لا مانع من أن يكون الإدراك مشروطا بخروج شعاع من العين متصل بالمدرك كما هو مذهب الرياضييين ، ولهذا فإننا لا ندرك الهبا في غير شعاع الشمس النازل

(١) في ب (أو ضده) .

(٢) في ب (من خمسة) .

(٣) في ب (قدم) .

(٤) انظر النجاة ص ١٦٠ - ١٦٢ .



من الكوى ، وأن الناظر إذا وقف بين مرأتين متقابلتين ؛ فإنه يرى ظهره في المرأة التي في له ١/١٠٤ قبالة ناظره ، وليس ذلك إلا/ بسبب تردد الأشعة بين المرأتين .

وكذلك يرى وجهه مستطيلاً ، أو معرضاً<sup>(١)</sup> عند نظره في السيف طويلاً ، وعرضاً ؛ وذلك بسبب ما ينعكس عند ذلك الشكل من الشعاع ، ولتعدد الشعاع ، واجتماعه بسبب البعد ، والقرب ، ومخالطة الأبخرة<sup>(٢)</sup> له ، يرى الشيء على البعد صغيراً ، أو على القرب كبيراً على ما سلف ؛ وهو أيضاً محال في حق الله تعالى .

الاستدراك الخاص : أنه لا مانع من كونه مشروطاً باستحالة الهواء المشف الممتلئ بين الخاص الناظر ، والمنظور آلة إدراكه ؛ كما هو مذهب جالينوس<sup>(٣)</sup> ؛ وذلك كله غير متصور في حق الله تعالى .

الاستدراك الباطن سلمنا دلالة ما ذكرتموه على كون الرب - تعالى - مدركاً بإدراك ؛ ولكنه يستقص بباقي الإدراكات ، وغيرها من الكمالات المقروضة في الشاهد .

سلمنا أنه مدرك بإدراك ؛ ولكن لا نسلم خروج الإدراك عن جنس العلوم<sup>(٤)</sup> ؛ وببانه من وجهين :

الأول : أنه لا يتصور أن يدرك المدرك شيئاً ولا يعلمه ؛ وذلك دليل على<sup>(٥)</sup> الإيجاد .

الثاني : هو أن أحكام العلوم ثابتة للإدراكات بدليل أن العلم لا يؤثر في متعلقه لا شاهداً ، ولا غائباً . وكذلك الإدراك ؛ فدل على الإيجاد .

(١) في ب (معرضاً) .

(٢) بياض في ب .

(٣) جالينوس :

الفيلسوف الطيب كانت له شهرة طيبة في العالم الإسلامي ؛ إذ أنه نقل إلى الإسلاميين خلال كتاباته - المذهب اليوناني الذي تعارض المذهب المشائي الأرسطي . ولد سنة ١٢٠ م . وكانت له مجالس علمية في مدينة روما ، وله مؤلفات كثيرة في الطب والحكمة .

انظر عنه (طبقات الأطباء ص ٤١ - ٥١ وقاربع الحكماء ص ١٢٢ - ١٢٣ ، ونشأة الفكر الفلسفي ١/٢٠٥ ، ٢٠٦) .

(٤) في ب (العلم) .

(٥) حافظ في ب .

## والجواب :

قولهم : لا نسلم أن مفهوم المدرك ثبوتى ؛ بل المدرك هو الحى الذى لا آفة به . <sup>لجواب من</sup>  
<sup>تشكيك الأول</sup>

قلنا : دليل كون المدرك مدركاً أمراً ثبوتياً ؛ ما يجدد كل عاقل من نفسه عند سماعه الأصوات ، وإبصاره المصبرات . من أمور تحدث بعد أن لم تكن . كما يجدد من نفسه : أنه عالم ، وقادر ونحو ذلك ؛ وذلك مما لا مرأ فيه ، ولا سبيل إلى جحدده ، ومكابرته . ثم ذلك الذى يجدد كل عاقل من نفسه ؛ إما أن يكون ثبوتياً أو نفيياً .

لا جائز أن يكون نفيياً ؛ فإن نقبض كون السمع سمعاً ، والبصير بصيراً ؛ لا سميع ، ولا بصير ، ولا سميع ، عدم محض ؛ إذ يصح وصف العدم المحض به ، ولو كان ثبوتياً ؛ لكان العدم المحض متصفاً بالصفة الثبوتية ؛ وهو محال ، فثبت أن مفهوم السميع ، والبصير ثبوتياً .

قولهم : المدرك هو الحى الذى لا آفة به باطل ، لوجه سبعة :

الأول : هو أن الحياة ، ونفى الآفة ، غير مختلف ، وكل عاقل يجدد من نفسه اختلاف أحواله عند كونه سمعاً ، وبصيراً ، وشامعاً ، وذائقاً ، ولامعاً ، والمختلف غير ما ليس بمختلف .

الثانى : هو أن المدرك ؛ إما أن يكون/ هو الحى الذى انتفت عنه جميع الآفات ، <sup>أو</sup> <sup>(١)</sup> بعض الآفات <sup>(٢)</sup> .

فإن كان الأول ؛ فهو مستنع ؛ فإننا قد نجد من حلت به بعض الآفات ؛ كالسقيم المُنْدَف <sup>(٣)</sup> مدركاً ، والأعمى سامعاً ، والأطرش مبصراً إلى غير ذلك . ولو كانت الحياة مع إنتفاء جميع الآفات . هى معنى كون المدرك مدركاً ؛ لما كان كذلك .

وإن كان الثانى ؛ فيلزم أن يكون مدركاً من إنتفت عنه بعض الآفات ، وإن حلت به الآفة المانعة له من كونه مدركاً ؛ وهو محال .

(١) فن ب (أو بعضها) .

(٢) (السقيم المُنْدَف) : الدافع المزعج الملازم . والمُنْدَف هو الذى لا زمة لغيره ، انظر القانونى المحيط (باب القاء فصل الدال) .

وإن قيل : المدرك هو الحي الذي انتفت عنه الآفة المانعة له من كونه مدركا ؛ فهو اعتراف بأن المدركة ثبوتية ، وأن لها ضدا مانعا ، وهو خلاف مذهب ابن الجبائي القائل بهذا المذهب .

الوجه الثالث : أنه يلزم من كون المدرك هو الحي الذي لا آفة به .

أن يكون الحي عند انتفاء الآفات ، مدركا لطيف ، والبعيد المفرط ، والقريب المفرط ، ولما هو محجوب بالحجب الكثيفة ؛ ضرورة تحقق مفهوم المدرك ، وتساوى نسبه إلى كل شيء .

فإن قيل : بأن انتفاء هذه الأمور شرط للمدركة ،

فنقول : إذا كان حد المدرك : هو الحي الذي لا آفة به . فمن كان حيا ، ولا آفة به ؛ فقد وجد فيه حد المدرك ؛ ويلزم من وجود الحد ؛ وجود المحدود ، فلو كانت هذه الأمور شروطا لكونه مدركا ؛ فيلزم من تقدير انتفائها ؛ انتفاء المدركة مع وجود حدها ؛ وهو مستحيل .

كيف وأنه لو قيل لابن الجبائي : ما المانع من <sup>(١)</sup> أن يكون المدرك : هو الحي الذي انتفت عنه هذه الأمور ، وانتفاء الآفات شرط ؟ لم يجد إلى الفرق شيئا .

الوجه <sup>(٢)</sup> الرابع : هو <sup>(٣)</sup> أن العين مدركة للمبصرات ، والأذن مدركة للمسموعات ، ويلزم من ذلك : كون كل واحد من العضوين حيا ، لا آفة به ؛ ضرورة أنه يلزم من وجود المحدود وجود الحد ؛ ويلزم من ذلك : أن يكون كل واحد من العضوين مدركا لما يدركه الآخر ؛ ضرورة تساوى نسبة الحياة ، ونفى الآفات إلى جميع المدركات .

وإن قيل : باشتراط البنية المخصوصة في كل عضو ، بالنسبة إلى ما يدركه ، وبنية كل واحد من العضوين فانية في العضو الآخر ؛ فهو فاسد ؛ على ما سيأتي عن قرب . ثم جوابه ما سبق في الوجه الثالث .

(١) سابق من ب .

(٢) في ب (الرابع) .

الوجه الخامس : أنا نجد من أنفسنا اشتهاؤ / كوننا مدركين لبعض المدركات : كسماع الأصوات اللذيلة ، وشم الرائحة الطيبة ، إلى غير ذلك ، ولو كانت المدركة : هى إنتفاء الآفات عن الحى ، فإذا كان المشتهى حيا لا آفة به ؛ فذلك مما لا تتعلق به الشهوة لحصوله ؛ فإن الشهوة إنما تتعلق بحصول ما ليس بحاصل .

السادس : أنا قد نجد من أنفسنا كراهية الرؤية ، لبعض الأشياء وسماع بعض الأصوات .

وبالجملة : نكره كوننا مدركين لكثير من الأشياء ، والحياة ، ونفى الآفات لانكره ؛ والمكروه غير ما ليس بمكروه .

السابع : أنه لو قيل لابن الجبائى على قياس مذهبه : ما المانع من أن يكون العالم : هو الحى الذى لا آفة به ؟ ، وكذلك فى القادر ، والمريد ، ونحوه ؛ لم يجد إلى الفرق شيلا .

فخرجوا عن  
تشكيك لئى

قولهم : لا نسلم خروجهم عن كونه عالما بالمسموعات ، والمبصرات .

قلنا : دليل خروجهم عن ذلك من خمسة أوجه :

الأول : هو أنا إذا علمنا الشيء بطريق من الطرق ، ثم رأينا فإذا نجد تفرقة ضرورية بين الحالتين ، وليس ما نجده من الجالة الثانية ، وهو الرؤية - عائدا إلى كوننا قادرين ، ولا مريدين ، ولا متكلمين ؛ ضرورة ، ولا إلى الحياة ، ونفى الآفات . كما تقدم ؛ فبقى أن يكون قسما آخر ؛ وهو المعنى بالمدركة .

فإن قيل : ما المانع أن تكون التفرقة عائدة إلى الجملة ، والتفصيل ، والإطلاق ، والتقيد فى الشيء المعلوم ؟ ، بأن نكون عالمين بالشيء جملة ، أو على وجه مطلق ؛ فإذا رأينا علمناه مفصلا ، أو مقيدا ؛ وذلك لا يوجب خروجهم عن العالمية .

سألنا خروجهم عن العالمية ؛ ولكن ما المانع من عود التفرقة إلى تأثير الحامية من الشيء المحسوس ؟ ؛ فإن الحواس قابلة للانفصال عن المحسوس ؛ وذلك كما نجده من تأثير العين الباصرة عند التحديق إلى جرم الشمس ، والصدمة الداخلة فى الأذن عند

الأضواء الشديدة كالبيقات ، وغيرها ، والانقباض والانبساط من بعض<sup>(١)</sup> المشعومات والمطعومات<sup>(٢)</sup> ، والملموسات .

قلنا : أما الأول : فمتدفع ، وذلك أنا لو رأينا جرما صغيرا : ثم غمزنا العين عنه : فإننا تبقى عالمين به على ما رأيناه .

ثم إذا فتحنا العين نحوه مرة ثانية : فإننا نجد من أنفسنا حصول أمر زائد على ما كان معلوما لنا منه . حالة غمز العين عنه ، ونجد تفرقة ضرورية بين الحالتين : فما نجد من الحالة الثانية : هو / المعنى بالمدركية : فإن سميت تلك الحالة عالمية : فهو نزاع في اللفظ ، لا في المعنى .

وقولهم : ما المنع من عود التفرقة إلى تأثير الحاسة ؟

قلنا : ليس كذلك ؛ فإن الحاسة وإن كانت قابلة للتأثير كما ذكروه . إلا أن ما نجهده من أنفسنا عند الإحساس بالشئ بعد العلم به ، إنما هو عائد إلى زيادة كشف ، وإحاطة بالشئ<sup>(٣)</sup> المحسوس<sup>(٤)</sup> ، بالنسبة إلى حالة كونه معلوما ، وذلك وجدان لامرأ فيه :

الوجه الثاني : هو أنا نجد من أنفسنا ، الكراهة لرؤية بعض الصور دون العلم بها ؛ وذلك دليل على الاختلاف بين المدركية ، والعالمية . (ومع<sup>(٥)</sup>) هذا الاختلاف ، فلا ميالة بالمتازعة ، في تسمية المدركية نوعا من العالمية .

الوجه الثالث : هو<sup>(٦)</sup> أن العالمية بائفاق العقلاء يجوز تعلقها بكل موجود<sup>(٧)</sup> ، والمدركية الحاصلة بكل واحدة من الحواس عند الخصوم ، وعند بعض أصحابنا ؛ لا تتعلق بكل موجود ؛ وهو دليل الاختلاف .

الرابع : أنه قد يعلم ما لا يدرك : كالعلم بالمعدومات ، وقد يدرك ما لا يعلم : كمن يرى شيئا وهو متغمس في سهوة ، ووسواسه : فإنه مع رؤيته للشئ : لا يكون عالما به ؛ وهو دليل الاختلاف .

(١) في ب (المطعومات والمشعومات) .

(٢) في ب (شئ) .

(٣) في أ (مع) .

(٤) في ب (أن العالمية يجوز تعلقها بكل معلوم) .



الخامس : أنه لا يتصور حصول العلم إلا ويعلم حصوله ؛ بخلاف الإدراك ؛ كما حققناه من مثال المدرك الساهي .

قولهم : لا نسلم أن المدرك مدرك بإدراك .

الجواب عن  
التشكيك المذكور

قلنا : لأن حد المدرك : من قام به الإدراك ؛ فلا يعقل مفهوم المدرك ، دون تعقل الإدراك ، كما لا يعقل مفهوم الأسود والأبيض ، دون فهم السواد ، والبياض ، ولو جاز تعلق مدرك بلا إدراك ؛ لجاز تعلق أبيض ، وأسود بلا سواد ، ولا بياض ؛ وهو من أمحل المحالات .

الجواب عن  
الوجه الأول

قولهم : لو كان مدركا بإدراك ؛ لجاز أن يدرك الأخفى دون الأظهر على ما قررناه .

قلنا : إحالة ذلك ؛ إما أن ينظر فيها إلى العقل (أو إلى العادة)<sup>(١)</sup> .

فإن كان الأول ؛ فيمنوع ، وإن كان الثاني ؛ فمسلّم .

ولكن كما أنه يستحيل بالنظر إلى العادة ؛ إنتفاء الإدراك للأظهر مع إدراك الأخفى ؛ فيستحيل بالنظر إلى العادة أن لا يخلق لنا الإدراك للأظهر مع خلق الإدراك للأخفى .

ثم ما هو لازم علينا في الإدراك ، فهو لازم على الخصم في المدركة ، وما هو جواب له / ثم ؛ هو جواب لنا ها هنا .

١/١٠٠٥

الجواب عن  
الثاني

قولهم : إن المدركة واجبة الحصول ، عند حصول هذه الشروط غير مسلم ، وبيان ذلك من وجهين .

الأول : هو أننا قد نرى الكبير صغيرا من البعد ، مع وجود ما ذكرناه من الشرائط .

وعند ذلك ؛ فالرؤية ، إما أن تكون متعلقة بكل أجزائه ، أو أنه<sup>(٢)</sup> لا تعلق لها بشيء منها ، أو أنها متعلقة ببعض ، دون البعض .

فإن كان الأول ؛ فكان يلزم إدراكه على ما هو عليه ؛ وهو محال .

وإن كان الثاني ؛ فهو محال ، وإلا لما رئى أصلا .

(١) في (أو العادة) .

(٢) في ب (أنها) .

وإن كان الثالث : فكما أن الشرائط متحققة بالنسبة إلى ذلك الجزء المرئى<sup>(١)</sup> ؛ فهي متحققة بالنسبة إلى الباقي ، ومع ذلك فما لزم الإدراك مع وجود الشرائط ؛ وهو المطلوب .

الثاني : هو أنا إذا رأينا شيئا سحيقا ناعما مجتمع الأجزاء ؛ فلا بد وأن نكون راثنين لكل واحد عن تلك الأجزاء ، إلا أن ذلك المرئى هو مجموع تلك الأجزاء .

وعند ذلك : فيما أن تتوقف رؤية كل جزء من الأجزاء المفردة منه على<sup>(٢)</sup> رؤية الجزء الآخر ، أو لا تتوقف رؤية كل واحد على رؤية غيره ، أو أن البعض متوقف على رؤية البعض ، دون البعض .

لا سبيل إلى الأول لما فيه من الدور .

والثاني ، والثالث ؛ يلزم (منهما)<sup>(٣)</sup> جواز رؤية الجوهر الفرد الذي لا يتجزأ بالفعل عند<sup>(٤)</sup> وجود الشرائط حالة الاجتماع ، فلو وجب رؤية ذلك عند وجود الشرائط حالة الاجتماع ؛ لوجب حالة الانفراد ، وليس كذلك ؛ فلا وجوب .

فإن قيل على الحجة الأولى : لانسلم وجود الشرائط في الأجزاء التي على<sup>(٥)</sup> أطراف المرئى البعيد ؛ إذ هي أبعد من الوسط ، بالنسبة إلى الناظر فليذلك<sup>(٦)</sup> رأى الوسط ، دون الأطراف .

وبيان ذلك : أنا إذا قدرنا خروج خط من الناظر متصل بالجزء الوسط المرئى ، حدث من قيامه على بعد المرئى ؛ زاويتان قائمتان ، فإذا افترضنا خطين ، خرجا من الناظر ، متصلين بأطراف بعد المرئى ؛ كانا وترين للزاويتين القائمتين<sup>(٧)</sup> ، ووتر الزاوية القائمة ؛ أطول من كل واحد من ضلعيهما ؛ فالبعدان المتصلان بجوانب المرئى ؛ أبعد من البعد المتصل بالوسط .

(١) ساقط من أ .

(٢) في أ ، ب (منه) .

(٣) في ب (هي) .

(٤) في ب (القائمتين به) .

(٢) في ب (هي) .

(٤) في ب (دون) .

(٦) في ب (لكللك) .

سلمنا التساوي بين الأطراف ، والوسط ؛ ولكن شرط الإدراكية : عند القائلين بالانطباع : إنما هو بانطباع صورة المرئي ، في الرطوبة الجليدية / وأن يكون بين الناظر ، والمرئي مخروط متوهم ، زاويته من جهة الناظر ، وقاعدته من جهة المرئي ، ولا يخفى أنه كلما إزدادت أبعاد المخروط طولا بسبب بعد المرئي ؛ إزدادت زاويته ضيقا ، وكلما قصر ؛ إزدادت زاويته سعة ، ومحل الانطباع إنما هو الزاوية المفروضة ؛ فيجب إتساعها ، وضيقها ؛ وبسبب القرب والبعد ؛ يكون كبر المنطبع ، وصغره .

وعند القائلين بخروج شعاع من العين متصل بالمرئي يكون مدركا له : إنما يختلف المرئي بالصغر والكبر ، بالبعد ، والقرب ؛ بسبب ضعف الشعاع المتصل به ؛ بسبب تباعده ، أو بسبب مخالطته الأبخرة الكثيفة به .

وعند القائلين بأن الهواء المشف ما بين الرائي ، والمرئي يستحيل آلة إدراكه بإحالة قوة الناظر له : إنما يختلف الصغر ، والكبر ، بالبعد ، والقرب ؛ بسبب ضعف تأثير القوة في الإحالة وقوتها .

وعلى الحجة الثانية : إنما يلزم الدور أن لو توقف صحة رؤية كل واحد من الأجزاء على صحة رؤية الآخر . توقف متأخر ، على متقدم ؛ وذلك بأن يقال : صحة رؤية كل واحد ، علة صحة رؤية الآخر ، وليس كذلك ؛ بل توقف معية ؛ أي أنه لا يصح رؤية كل واحد ، إلا مع رؤية الآخر ؛ وذلك غير موجب للدور كالمضافات .

### والجواب :

أما دعوى زيادة البعد المتصل بالطرف ، على البعد المتصل بالوسط ؛ فمندفع . فإننا لو قدرنا أن ضلع الزاوية القائمة ؛ وهو الأخذ من وسط المرئي إلى الطرف ذراعا ؛ فيعلم أن بعد الطرف الذي هو وتر تلك الزاوية لا يزيد على بعد الوسط بذراع ، بل أقل ؛ لأن ضلعي الزاوية القائمة يزيدان على وترها لامحالة ، ومع ذلك ؛ فإننا لو قدرنا تباعد الوسط ذراعا آخر بحيث يساوي وتر الزاوية ، ويزيد عليه ؛ لما غاب من الجنس .

وأما الرد على مذهب أرباب الانطباع وغيرهم ، فسيأتي عن قرب (١) .

(١) انظر ما سيأتي لـ ١٢٨ ب وما بعدها .

وأما الإشكال على الحجة الثانية ، فضعيف جدا .

سلمنا وجوب حصول المدركة ؛ ولكن لا نسلم إمتناع تعليلها بالإدراك .

قولهم : إما أن يكون الإدراك ملازما لهذه الشروط ، أو لا ؟ .

قلنا : غير لازم<sup>(١)</sup> ، وإن كان لازما<sup>(٢)</sup> / فما المانع منه ؟

٥/١٠٧٥

قولهم : يلزم منه أن تكون تلك الشروط علة للإدراك نظرا إلى الدوران ؛ فهم<sup>(٣)</sup>

باطل<sup>(٤)</sup> بما سبق في قاعدة الدليل<sup>(٥)</sup> .

قولهم : لو كانت المدركة معللة بمعنى ؛ لجاز تحقق المدركة عند وجود ذلك

المعنى ، وإن علمت الشروط ، فإن<sup>(٦)</sup> لا توجد مع وجود هذه الشروط مع انتفاء ذلك

المعنى ؛ وهو محال . إنما يصح أن لو تصور انفكاك بين المعنى ، واجتماع تلك

الشروط ؛ وهو غير مسلم .

قولهم : إنه يلزم من ملازمة المعنى لهذه الشروط ، أن يكون بينهما تعلق ؛ مسلم .

قولهم : التعلق إما بجهة العلية ، أو الاشتراط ، لا نسلم الحصر ؛ بل التعلق أمر أعم

من القسمين ، ولهذا يتصور التلازم بين المضافين ، وإن لم يكن التعلق بينهما لا بجهة

العلية ، ولا الاشتراط ، وكذلك التلازم بين المعاولات لعل واحد ؛ فإنه خارج عن تعلق

العلية ، والشرط .

سلمنا الحصر ؛ ولكن لا نسلم الامتناع من ذلك .

قولهم : إن كان المعنى مشروطا بتلك الشروط ؛ فلا يمتنع وجود الشرط دون

المشروط .

قلنا : لا نسلم أن ذلك غير ممتنع على الإطلاق في كل شرط ومشروط ، ولهذا وقع

الاتفاق على أن يكون الباري - تعالى - حيا شرط لكونه عالما ، وفادرا ، ولا انفكاك

لأحدهما عن الآخر .

(١) في ب (ملازما وإن كان ملازما) .

(٢) في ب (فيماثل) .

(٣) انظر ل ٢٧ / ب وما بعدها .

(٤) في ب (وأن) .

سلمنا تصور وجود هذه الشروط ، دون ذلك المعنى ؛ ولكن لانسلم امتناع حصول هذه الشروط بدون<sup>(١)</sup> المعنى للإدراك<sup>(٢)</sup> ، ولا امتناع حصول المعنى ، بدون الشروط ؛ كما سبق ، وبه يتلقع ما ذكرناه من القسم الثاني أيضاً .

قولهم : في القسم الثالث : أنه يمتنع أن يكون المعنى علة لتلك الشروط ؛ ممتنع .

قولهم : في الوجه الأول منه : يلزم أن يكون كل واحد منها متحققاً دونه ؛ لا يلزم<sup>(٣)</sup> أن تكون الهيئة الاجتماعية متحققة دونه<sup>(٤)</sup> .

قولهم في الوجه الثاني منه : إذا كان الإدراك علة للمدركة ؛ فيلزم من وجوده ، وجود المدركة ، وإن لم تتوقف على تلك الشروط ؛ مسلم ؛ ولكن لانسلم إحالة ذلك كما سبق .

قولهم في الوجه الثالث منه : إن الإدراك متوقف على كل واحد من تلك الشروط ؛ فلا يكون علة لها ؛ لانسلم التوقف على ما سبق .

قولهم في الوجه الرابع : إنه يلزم منه أن تكون العلة الواحدة علة لمعتولين ؛ وهو ممتنع / لا نسلم امتناع ذلك ؛ كما سيأتي في العلة والمعلولات<sup>(٥)</sup> .

والوجه الخامس منه : إن نزلنا الكلام على أن الإدراك علة للشروط ؛ فجوابه صعب جداً .

قولهم : لو كان المدرك مدركاً بإدراك ؛ لجاز على القادر خلق إدراك المعدوم في العين ؛ وهو ممتنع .

قلنا : إن كان إدراك المعدوم بالعين ممتنعاً ؛ فقد امتنع القول بجواز خلقه في العين . وإن لم يكن ممتنعاً ؛ فقد امتنع القول : بأن إدراك المعدوم بالعين ممتنع .

(١) في ب (بدون الإدراك) .

(٢) في ب (ويلزم) .

(٣) في ب (دونه ممتنع) .

(٤) انظر ما سيأتي في الجزء الثاني - الباب الثالث - الأصل الثاني ١١٧/٢ ب وما بعده .



الاجواب عن الوجه الرابع : قولهم : لو كان الإدراك (معنى<sup>(١)</sup>) : لصح إدراكه بإدراك آخر ، ولما تصور الخلو عنه<sup>(٢)</sup> ، أو<sup>(٣)</sup> من ضده ؛ وهو تسلسل ممتنع ؛ على ما قرروه .

فنقول : التسلسل وإن كان ممتنعا ، فلا يدل على امتناع الإدراك ؛ لجواز أن يكون ذلك لازما من القول بجواز إدراك الإدراك ، أو من القول بأن الإدراك له ضد ، أو من القول بأن الذات القابلة للضدين لا تخلو عنهما .

الاجواب عن الشك الرابع : قولهم : سلمنا لزوم ذلك في الشاهد ؛ ولكن لا نسلم لزوم ذلك في الغائب . قلنا : إذا ثبت أن حد المدرك<sup>(٤)</sup> من قام به الإدراك ؛ فالحد لا يختلف شاهدا ، ولا غائبا .

الاجواب عن الوجه الأول : قولهم : لا يخلو ؛ إما أن يكون قديما ، أو حادثا ؟ قلنا : بل قديم .

قولهم : يفضى إلى قدم المسموعات ، والمبصرات ؛ ليس<sup>(٥)</sup> كذلك ، فإن تعلق الإدراك بالمدركات ، على نحو تعلق العلم بالمعلومات ، وما لزم من قدم العلم<sup>(٦)</sup> قدم المعلوم ؛ فكذلك في الإدراك .

الاجواب عن الوجه الثاني : قولهم : إن البنية المخصوصة شرط في الإدراك ؛ ليس كذلك ؛ فإن القائل به معترف (بأن<sup>(٧)</sup>) الإدراك قائم بجزء واحد من جملة المدرك ، ولا أثر لاتصال محله بما جاوره ؛ إذ الجواهر لا يؤثر بعضها فيما يرجع إلى ما يقوم بها من الأعراض كما يأتي<sup>(٨)</sup> ؛ بل الجوهر يكون على صفته عند المجاورة لغيره في حالة إنفراده ، فإذا جاز قيام الإدراك بجزء واحد في حال إنفراده واتصاله ؛ لزم أن لا تكون البنية المخصوصة شرطا ، ولا يلزم على هذا الاجتماع ؛ حيث أنه يقوم بالجوهر عند إضافته ، وضمه إلى غيره ، ولا يقوم به / عند انفراده ؛ لأننا نقول : الكون القائم بكل جزء في حالة الاجتماع ، هو بعينه قائم في

(٢) في ب (عنه أي) .

(٤) في ب (وليس) .

(٦) في أ (إن) .

(١) في أ (معين) .

(٣) في ب (الإدراك) .

(٥) في ب (العلم) .

(٧) انظر الجزء الثاني - الأصل الأول - النوع الأول ٤ / ١ .

حالة الافتراق مطلقا . والمختلف إنما هو الأسماء ، وهو أن ذلك الكون القائم بالجواهر عند صميمية غيره إليه ، يسمى اجتماعا ، وعند إنفراده ، لا يسمى بذلك .

ثم <sup>(١)</sup> وإن سلم أنه لا ينفي <sup>(٢)</sup> حالة الإنفراد ، لكنه غير لازم ، وذلك لأن الصفات العرضية : منها ما يقتضي لذاته الضم ، والاجتماع بين المحال : كالصفات الإضافية مثل : الاجتماع ، ونحوه .

ومنها ما لا يقتضي ذلك : كالسواد والبياض ، وغيره <sup>(٣)</sup> مما ليس بصفة <sup>(٤)</sup> إضافية ، ولا يلزم من كون الصفات الإضافية كذلك ، طرد ذلك فيما ليس بإضافي ، ولا يخفى أن الإدراك ليس من ذلك القبيل الموجب للجمع ، والضم بين الأجسام .

ومما يدل على أن الإدراك غير مفتقر إلى البنية المخصوصة ، ويخص البصريين القائلين بكون الباري - تعالى مدركا أن يقال : لو كانت البنية المخصوصة شرطا في الشاهد ؛ لوجب طردها غائبا ، على ما هو قاعدة الأشراف عندهم ؛ فإنهم أوجبوا طرد الشرط دون العلة ؛ ويلزم من ذلك وجود البنية المخصوصة في حق الله - تعالى - لكونه مدركا .

فإن قيل : اشتراط البنية إنما هو في حق المدرك بإدراك ، والباري - تعالى - ليس مدركا بإدراك ؛ فلا يشترط البنية في حقه .

[ قلنا <sup>(٥)</sup> ] : فقد ناقضوا قاعدتهم في العالمية ، حيث شرطوا كون العالم حيا في الشاهد ، وإن كان عالما بعلم ، وطردوا ذلك في الغائب ، وإن لم يكن عالما بعلم . ولو سئلوا عن الفرق ؛ لم يجدوا إلى ذلك سبيلا .

قولهم : إن ذلك يفضي إلى الالتباس بين الإدراكات ليس كذلك ؛ فإن الالتباس بين الإدراكات لا يكون <sup>(٦)</sup> بسبب اتحاد محلها ، وإلا لما تصور قيام عرضين بمحل واحد ، إلا وهما متشابهان . ولا يخفى جواز قيام الأعراض المختلفة بالمحل الواحد ، مع عدم التشابه ؛ وذلك : كالسواد ، والحلاوة ، ونحوهما ، وإنما الالتباس ، والإشتباه بين

(١) في ب (وإن قلنا أنه لا ينفي) .

(٢) في ب (ونحوهما مما ليس بصفة) .

(٣) ناقط من أ .

(٤) في ب (إنما يكون) .

الأعراض لأمور عائدة إلى أنفسها . ولا يخفى أنه لا تشابه بين أنواع الإدراكات في أنفسها ؛ (لاختلافها<sup>(١)</sup>) في ذواتها على ما يجده كل عاقل من نفسه ؛ ولهذا لا يقوم أحدهما مقام<sup>(٢)</sup> الآخر ؛ فإن إدراك الشيء بالبصر لا يقوم مقام إدراكه بالسمع ، والشم / والدوق ، واللمس ، وكذلك بالعكس .

وعلى هذا فتبين أن ما ذكرناه من حدود الإدراكات لا حاصل له .

قولهم : الإدراك هو الانطباع ، أو أن الانطباع شرط في الإدراك ؛ فيأطل من وجهين :  
الأول : هو أن ما ذكرناه مبني على اشتراط البنية المخصوصة في الإدراك ؛ وقد سبق إبطاله .

الجواب من  
الوجه الثالث

الثاني : هو أن الصورة المنطبعة في العين ؛ إما أن تكون منتقلة عن صورة المرئي ، أو غير منتقلة .

فإن كان الأول : فالمنتقل ؛ إما جوهر ، أو عرض .

لجائز أن يكون جوهرًا ؛ وإلا فهو مع انطباعه في العين ؛ إما أن يكون متصلاً بالمرئي ، أو منفصلاً عنه .

فإن كان متصلاً به ؛ فيبعد<sup>(٣)</sup> أن يكون منطبعاً في العين ؛ بل المنطبع في العين طريقه ؛ ويلزم من ذلك أن لا يكون منه<sup>(٤)</sup> مدركاً<sup>(٥)</sup> غير المنطبع دون غيره ، وأن يراحم الهواء الراكب بين الرائي والمرئي ، ويحركه ، وأن يكون نافذاً في الأشياء الصلبة الشفافة ؛ كالبلور إذا كان متوسطاً بين الرائي والمرئي ، وأن يكون قد خرج من الخرقة المرئية<sup>(٦)</sup> جرم مخروطي ملاً<sup>(٧)</sup> ما بين<sup>(٨)</sup> الرائي ، والمرئي مع بعده ، وأن لا يرى المرئي على شكله ؛ بل على الشكل المنطبع في العين على صغره ، وأن لا ترى السماء في أول جزء من أجزاء زمان فتح العين ؛ بل بعد أزمنة وهي ما يمكن فيها قطع المنتقل من المرئي إلى

(١) في أ (واختلافها) .

(٢) في ب (من) .

(٣) في ب (يتصل) .

(٤) في ب (مدركاً منه) .

(٥) في ب (المرئية في) .

(٦) في ب (قد ملاً بين) .

الرائي في المسافة التي بينهما ، وأن تتصف العين بما انطبع فيها من صور الألوان حتى يقال لها سوداء ، وببيضاء ، وأن تحترق بانطباع صورة النار فيها ، وتبرد بانطباع صورة النار فيها ؛ والكل محال .

وإن كان منفصلاً عنه : فكان يلزم أن يحس به المنفصل عنه إذا كان مدركاً ، وأن لا يدرك ذلك المرئي الخارج ؛ لعدم انطباعه ؛ وهو محال .

وإن كان عرضاً : فالعرض لا تحرك له بنفسه ، وإن تحرك بمحله أوجب المحالات السابقة ، هذا إن قيل بانتقال الصورة المنطبعة من المرئي ، وإن لم تكن منتقلة ؛ فالقول بانطباعها في العين مع عدم انتقالها من المرئي ؛ محال .

قولهم : إنه لا مانع من خروج شعاع من العين متصل بالمرئي ؛ فباطل أيضاً من شعاع من سبعة أوجه :

الأول : أنه مبني على البينة ؛ وقد أبطلناه .

الثاني : هو أن الشعاع الخارج من العين / إما جوهر ، أو عرض .

فإن كان جوهرًا : فهو مع اتصاله بالمرئي ؛ إما أن يكون متصلًا بالعين ، أو منفصلاً عنها .

فإن كان متصلًا بالعين ؛ فهو ممتنع لثلاثة أوجه :

الأول : أنه يلزم منه أن يكون قد خرج من العين مع صغرها جرم مخروط ملاً نصف كرة العالم متصلًا بالشوايت ؛ وهو محال .

الثاني : أنه يلزم منه أن يحرك الهواء الراكد ؛ وأن ينفذ في الأجرام الصلبة الشفافة ، إذا كانت متوسطة بين الرائي <sup>(١)</sup> ، والمرئي <sup>(٢)</sup> كما سبق ؛ والكل محال .

الثالث : أنه يلزم أن لا يختلف المرئي على القرب ، والبعد بسبب اتصال المدرك به .

وإن كان منفصلاً عن العين : فكان يلزم أن لا يختلف المرئي في القرب ، والبعد ؛ لاتصال المدرك به ؛ وأن يحرك ما يلاقيه من الأجرام المزاحمة له ، وأن لا يدرك الرائي ؛ المرئي ؛ لانفصال الشعاع عنه إذا أغمض العين قبل زمان عود الشعاع ؛ والكل محال .

(١) في ب (المرئي والرائي) .

وإن كان عرضاً : فهو أيضاً محال ؛ لما سبق في الانطباع .

الثالث : وهو خصيص بمذهب المعتزلة القائلين بالشعاع ، أن يقال : الشعاع عندكم جسم ، والأجسام غير داخلية تحت مقدور البشر بالاتفاق منا ، ومنكم<sup>(١)</sup> .

وعند ذلك : فلا يخلو : إما أن يقولوا بأن الله - تعالى - يخلقه عند فتح العين أو أنه يتولد ، أو أنه كان مستكناً في العين ، ثم انبعث عند فتح الأجفان .

فإن كان الأول : فيلزم منه جواز فتح العين مع سلامتها ، وتحقيق الشروط التي اعتبروها ، وأن لا تحصل الرؤية ؛ لجواز أن لا يخلق الله - تعالى - ذلك الشعاع ؛ وذلك عندهم<sup>(٢)</sup> محال .

وإن كان الثاني : فهو محال ؛ كما يأتي بعد .

وإن كان الثالث : فإما أن يكون انبعث الشعاع بطبيعته ، أو يخلق الله - تعالى - ذلك له .

فإن كان بطبيعته : وجب أن لا يتحرك كيف كان ؛ بل إلى جهة معينة .

وإن كان ذلك يخلق الله - تعالى - ؛ فيلزم جواز فتح العين مع سلامتها ، وانتفاء الصوائع بدون الرؤية ؛ لجواز أن لا يخلق الله - تعالى - ذلك الانبعاث ؛ وهو محال على أصولهم .

الرابع : هو أنه لو كان الجوهر الفرد من الناظر على الوجه المشروط من القرب ، والبعد ؛ فإنه لا يرى عندهم ، ولو كان إدراكه باتصال الشعاع به ؛ لرؤى ضرورة اتصال الشعاع به عندهم .

ويمكن أن يجاب عنه : بأنه وإن وجد هذا / الشرط : وهو البعد المشروط ، واتصال الشعاع به ؛ لكنه أمكن أن يكون<sup>(٣)</sup> شرط آخر ؛ وهو أن لا يكون في غاية الصغر ؛ وقد فات ذلك .

(١) في ب (ومنهم) .

(٢) في ب (عندكم) .

(٣) ناقض من أ .



الخامس : أنه لو كان الإدراك باتصال الشعاع بالمرئي : لما رؤيت الأعراض لعدم اتصال الشعاع بها عندهم .

فإن<sup>(١)</sup> قالوا : الشرط<sup>(٢)</sup> اتصال الشعاع بالمرئي ، أو بمحله ، والعرض وإن لم يتصل به الشعاع ، فهو متصل بمحله ، فيلزمهم رؤية لون الجسم مهما رؤى الجسم : لاتصال الشعاع بمحله ، وليس كذلك ؛ فإن عندهم قد يرى الجسم من البعد ، من لا يرى لونه إلى أن يقرب منه .

ثم يلزمهم رؤية الطعم ، والرائحة ؛ ضرورة اتصال الشعاع بمحله ، ولم يقولوا به ؛ لكن لهم أن يقولوا الطعم وإن اتصل الشعاع بمحله ؛ فليس مما يصح أن يرى عندنا ؛ وهو شرط في الرؤية .

السادس : أنه لو أوقدت نار في ليل مظلم ؛ فإن من هو واقف في ضوئها لا يرى من هو واقف في الظلمة عند مقطع الضوء ، ومن هو في الظلمة يراه مع استوائهما في انبعاث الأشعة .

فإن قالوا : شعاع النار<sup>(٣)</sup> لقوته يبهز<sup>(٤)</sup> الشعاع المنبعث من عيني من هو في ضوئها ، ويمتعه من النفوذ ، بخلاف الواقف في الظلمة .

قلنا : فإذا كان شعاع النار مانعا من نفوذ الشعاع المنبعث من العين ؛ فالظلمة أولى من أن تكون مانعة للشعاع المنبعث من عين الواقف فيها .

ولهذا إنه قد يرى الشيء في وقت طلوع<sup>(٥)</sup> شعاع الشمس<sup>(٦)</sup> في مسافة لا يرى في مثلها في الظلمة ، وكذلك فإن اليبا يرى في شعاع الشمس النازل من الكوى ، ولا يرى في الظلمة .

ثم يلزم منه أن لا يرى أحد الواقفين في الضوء للأخر ؛ لكون الشعاع المنبعث في العين مبهرًا بشعاع النير المفروض ؛ فكان<sup>(٧)</sup> امتناع رؤية النار لقوة شعاعها أولى .

(١) في ب (وإن قالوا)

(٢) في ب (لقوته مشير)

(٣) في ب (شعاع طلوع الشمس)

(٤) في ب (بل وكان)

السابع : أنه لو كان اتصال الشعاع المنبعث من العين بالمرئى شرطاً في الرؤية في الشاهد ؛ لكان شرطاً في كون الغائب مدركاً ؛ لأن الشرط عندهم مما يجب اطراده ؛ كما لا يخفى ؛ / وليس كذلك ؛ / حيث قضوا بأن الرب - تعالى - مدرك ؛ وعلى هذا فقد اندفع ما ذكرناه من الشبه .

كيف : وأن ما ذكرناه من الشعاع النازل من الكوى ؛ ليس هو الشعاع المنبعث من العين الذى هو شرط الإدراك ؛ بل غيره ؛ فلا يكون توقف إدراك الهبا عليه دليلاً على ما قصدوه ، وكذلك الشعاع المتعكس من إحدى المرأتين المتقابلتين على الأخرى ، الذى به إدراك الناظر لظهرة ؛ ليس هو الشعاع المنبعث من العين ؛ فلا يكون ذلك دليلاً على اشتراط اجتماع شعاع العين .

ثم لو قيل لهم : ما المانع أن يكون ذلك كله بحكم جرى العادة ؟ ، لم يجحدوا إلى دفعه سبيلاً .

قولهم : ما المانع أن يكون الإدراك باستحالة الهواء المتوسط بين الرائي ، والمرئى الحساب عن الوجه الخامس آلة إدراكه ؟

قلنا : لوجوه ثلاثة :

الأول : أنه لو كان كذلك ؛ لكانت استحالة عند اجتماع المبصرين أشد ،

وعند ذلك ؛ يجب أن يكون إدراك الواحد للشيء عند الاجتماع أشد من حالة الإنفراد ؛ لقوة الاستحالة .

الثانى : أنه كان يلزم أن يضطرب المرئى عند تشوش الجو<sup>(١)</sup> ، واضطراب الرياح بسبب تجديد الآلة الإدراك ؛ وهو ممتنع .

الثالث : أنه يلزم منه أن لا يكون الناظر هو المدرك ؛ إذ المدرك خارج عنه .

وعلى هذا ، فالإدراك : معنى يخلقه الله - تعالى - للمدرك مع قطع النظر عن البنية المخصوصة ، والاتصال ، والانطباع ، والآلات<sup>(٢)</sup> ، والأدوات<sup>(٣)</sup> ، والأشعة ، والأهوية

(١) فى ب (الهوى)

(٢) فى ب (والأدوات والآلات)

المشفة ، وكل ما قيل وما وقع من ذلك ملازما للإدراك ؛ فليس إلا بحكم جرى العادة : كالرى عند شرب الماء ، والشبع عند أكل الخبز ، وتحوه ، وحيث لم يكن العقب<sup>(١)</sup> ، أو اليد ، أو غيرهما<sup>(٢)</sup> من الأعضاء مبصرة ، ولا سامعة ، ولا شامة ، ولا زائقة ، فليس لعدم صلاحيتها لذلك ؛ بل لأنه الله - تعالى - لم يخلق له آلة الإدراك ؛ وهذا أصل مطرد عند أهل الحق من أصحابنا فى سائر الإدراكات .

وربما قيل فى إبطال ما ذكرناه من نقل الصوت بالهواء إلى صمناخ الأذن ؛ أنه لو كان كذلك ؛ لما أدركنا جهته ، كما لا ندرك جهة الملموس لما كان إدراكه بالوصول إلى الحاسة التلامسة ؛ وهو بعيد ؛ إذ المدرك بالسمع ؛ إنما هو الصوت ، لا نفس حصوله<sup>(٣)</sup> من تلك<sup>(٤)</sup> / الجهة ؛ بل<sup>(٥)</sup> ذلك<sup>(٦)</sup> إنما يكون بغير السمع .

ل ١١٠ / ب

الجواب عن  
المشكوك  
الخامس

وأما النقض بباقي الإدراكات ؛ فقد سبق جوابه فى مسألة إثبات الصفات بجهة العموم<sup>(١)</sup> .

كيف ؛ وأنا لا نمنع إتصاف الرب تعالى بباقي الإدراكات على ما ذهب إليه القاضى أبو بكر من أصحابنا ؛ فإنه قال : الرب - تعالى - موصوف بالإدراكات الخمس ، ودليله ما هو دليل السمع ، والبصر .

الجواب عن  
المشكوك  
السادس

قولهم : لا تسلم خروج الإدراك عن أجناس العلوم .

قلنا : قد اختلف أصحابنا فى ذلك .

فمنهم من قال : إنه من أجناس العلوم .

ومنهم من قال : إنه خارج عن أجناس العلوم ، وهو اختيار القاضى رحمه الله .

وأما نحن فنقول :

قد بينا فيما تقدم الاختلاف بين العالم ، والمدرك ؛ فإذا كان العالم : من قام به العلم ، والمدرك : من قام به الإدراك ؛ فيجب أن يكون العلم ، والإدراك مختلفين ضرورة ؛ وهو المطلوب .

(١) فن ب (العقب والرجل واليد أو غيرها) .

(٢) (حيث من تلك) .

(٣) فن ب (بل إدراكه لتلك) .

(٤) (راجع ما سبق ل ٥٨ / ب) .

وأما الاختلاف : هل اختلاف نوع ، أو جنس ؟ فمعاً لم يظهر لى بعد .

قولهم : إنه لا يتصور أن يدرك المدرك شيئاً ، ولا يعلمه ؛ غير مسلم . وإن سلم ؛  
فالتلازم لا يدل على الاتحاد .

قولهم : الإدراك والعلم قد اشتركا فى أنهما لا يؤثران فى متعلقيهما .

قلنا : والاشتراك<sup>(١)</sup> فى هذا الأمر ، أو فى غيره لا يدل على الاتحاد أيضاً ؛ لجواز  
اشتراك المختلفات فى لازم واحد . ويدل على ذلك أن الكلام لا يؤثر فى متعلقه ؛  
كالعلم ؛ وهما مختلفان .

فإن قيل : قد ينتم اختلاف الإدراكات ، وأنها مخالفة لأنواع العلوم ، وما يجوز على  
الله تعالى منها ، وما لا يجوز ، فهل الإدراكات منحصرة فى الإدراكات الخمسة أم لا ؟  
قلنا : ذهب الفلاسفة : إلى أن الإدراكات عشرة على ما حققناه فى قاعدة  
العلم<sup>(٢)</sup> .

وأما أصحابنا ، فمتفقون على الإدراكات الحاصلة بالحواس الخمسة الظاهرة .  
واختلفوا فى الإحساس بالآلم ، واللذة ، والفرح ، والغم ، ونحوه ، هل هو من قبيل  
الإدراكات ، أو العلوم ؟

فذهب كثير من الأصحاب : إلى أنه من قبيل العلوم .

والذى ارتضاه القاضى : أنه إدراك بحدس . محتجاً على ذلك بأن العلم يتعلق بما  
مضى من الآلام ، والإحساس بالآلم غير متعلق بما مضى ؛ وذلك لا يدل على خروجه  
عن أنواع العلوم ؛ لجواز أن يكون متعلق البعض منها مما لا يتعلق به البعض الآخر ، كما  
قيل فى الإدراكات المختلفة النوع .

والحق فى ذلك : أن الإحساس بالآلم ، واللذة ، يخالف لباقى الإدراكات ، ومخالف  
لباقى أنواع العلوم من حيث أن الإحساس بالآلم واللذة ، ونحوه ، لا يتعلق بما يتعلق به  
غيره من العلوم ؛ كالعلم بما مضى من الآلام ، وغيرها من الموجودات .

(١) فى ب (فلاشتراك) .

(٢) انظر ١٢ / أ .

وأما كونه من أنواع<sup>(١)</sup> الإدراكات ، أو العلوم ؛ فمما لم يظهر لى بعد .  
فإن قيل : فهل يجوز أن يخلق الله - تعالى - إدراكا خارجا عما ذكرت من  
الإدراكات ، أم لا ؟ .

<sup>(٢)</sup> قلنا : قد<sup>(٣)</sup> اختلف أئمتنا أيضا في ذلك .

فمنهم : من منع .

ومنهم : من جاز ؛ وهو مذهب ضرار بن عمرو .

والحق : أنه لا دليل قاطع على النفي ، والإثبات فلا سبيل إلى الجزم بأحدهما .

فإن قيل : فهل الإدراكات الحادثة مقدورة للبشر ، (أم لا) <sup>(٤)</sup> ؟

قلنا : اتفق القائلون بها على أنها غير مباشرة القدرة<sup>(٥)</sup> الحادثة ، غير أن مذهب  
أصحابنا أنها مخلوقة لله - تعالى - على ما سيأتى <sup>(٦)</sup> .

ومذهب بعض البصريين من المعتزلة أن الرؤية منها حادثة بطريق التولد عند فتح  
العين ؛ وهو باطل على ما يأتى أيضا في إبطال التولد<sup>(٧)</sup> ؛ والله أعلم .

\*\*\*\*\*

(١) في ب (نوع) .

(٢) في ب (قد) .

(٣) ساقط من أ .

(٤) في ب (بالقدرة) .

(٥) انظر ل ٢١٢/ ب وما بعدها .

(٦) انظر ل ٢٧٣/ أ وما بعدها .



## المسألة السابعة

### في أن الله - تعالى - حيّ بحياة<sup>(١)</sup>

مذهب أصحابنا<sup>(٢)</sup> : أن الله - تعالى - حيّ بحياة ، وأن الحياة صفة وجودية زائدة على ذات الرب<sup>(٣)</sup> - تعالى - وجب له من الصفات الوجودية السابق ذكرها ، واتفقت المعتزلة<sup>(٤)</sup> : على كونه حياً لا بحياة .

لكن منهم من قال : معنى كونه حياً : أنه لا يمتنع عليه أن يعلم ويقدر ، كما بين الحسين البصري .

ومذهب الفلاسفة<sup>(٥)</sup> : إلى [ أن<sup>(٦)</sup> ] معنى كونه حياً ، أنه ليس بميت .

احتج أصحابنا بثلاثة مسائل :

#### المسلك الأول :

قالوا : قد<sup>(٧)</sup> ثبت أن الباري - تعالى - عالم ، قادر ، مريد ، وشرط هذه الصفات في الشاهد كون المتصف بها حياً ؛ فيجب أن يكون الباري تعالى - حياً ؛ لأن الشرط لا يختلف شامداً ، ولا غائباً .

(١) في ب (في إثبات صفة الحياة لله - تعالى -).

(٢) من كتب الأشارة المتضمن على الأمدى :

نظر المجمع للأشعري ص ٢٥ .

والتبيين للفقهاء ص ٤٧ والأصلح له أيضاً ص ٣٥ وأصول الدين للشيخ الأدي ص ١١٥ والإرشاد للإمام الحرمين

ص ٦٣ ولمع الأدلة ص ٨٢ والشامل ص ٦٢٧ له أيضاً

والاقتضاء للقرابي ص ٤٧ .

والمنحصر للرازي ص ١٢١ ومعالم أصول الدين له أيضاً ص ٤٤

ومن كتب الأمدى انظر غاية المرام ص ١٢٣

ومن كتب المتأخرين المتأخرين بالأمدى :

انظر شرح الطوالع ص ١٧٨ والمواقف للإيجي ص ٢٨٠ وشرح المقاصد للفتناني ٧٢/٢ ص ٧٣ .

(٣) في ب (الله) .

(٤) انظر الأصول الخمسة للفاضل عبد الحبار ص ١٦١ - ١٦٧ والمقتضى له ٢٢٩/٥ - ٢٣١ والمنحصر بالتكليف له

أيضاً ص ١٢٧ - ١٣٥ .

(٥) انظر كتاب الكندي في الفلسفة الأولى ص ٨٦ تحقيق د/ الأملاني - طبع الخليل سنة ١٩٤٨ وعمود المسائل

للقارابي ص ٥٠ والنجاة لابن سينا ص ٢٤٩ .

(٦) سقط من أ .

(٧) لم يرب (أو) .

وإذا كان حيا ؛ فالحي عبارة عن قامت<sup>(١)</sup> به الحياة ؛ والحد لا يختلف شاهدا ؛ ولا غائبا ؛ فيجب أن يكون الباري - تعالى - حيا بحياة

وهو ضعيف ؛ لما سبق من إبطال الحاق الغائب/ بالشاهد<sup>(٢)</sup>.

### المسلك الثاني :

قالوا ؛ الذوات منقسمة ؛ إلى ما يصح عليها أن يعلم ويقدر ؛ وإلى ما لا يصح عليها ذلك . وهذه التفرقة تستدعي مميزا ؛ وذلك المميز الذي به صح على بعض الذوات أن تكون عالمة قادرة ؛ هو المعنى بصفة الحياة ، والرب - تعالى - يصح عليه أن يكون عالما ، قادرا ؛ فكان حيا بحياة .

وهو باطل أيضا ؛ فإن الذوات مختلفة عندنا ، وعند أكثر العقلاء .

وعند ذلك ؛ فلا يمتنع أن تكون صحة قبول القادرية ، والعالمية مستندة إلى نفس الذات ؛ لا إلى أمر خارج عنها .

### المسلك الثالث :

قال بعض المتأخرين<sup>(٣)</sup> : أجمعنا على كون الرب - تعالى - حيا . فقولكم : الحي هو الذي لا يمتنع عليه أن يعلم ويقدر ؛ إشارة إلى سلب الامتناع ، والإمتناع سلب للسلب ؛ فيكون أمرا ثبوتيا .

وهذا الأمر الثبوتي ، ليس هو نفس الذات ؛ فإننا نعلم ذات واجب الوجود ، وقد نجهل كونه لا يمتنع عليه أن يعلم<sup>(٤)</sup> ويقدر ، والمعلوم غير ما ليس بمعلوم ؛ فثبت أن كونه - تعالى - حيا ، صفة حقيقية قائمة بذاته . لا أنها سلب محض ؛ وهو ضعيف أيضا ؛ فإن امتناع كونه عالما ، قادرا ، وإن كان سلبا ؛ وسلبه ثبوت ؛ فذلك الثبوت هو صحة كونه عالما قادرا .

(١) لم يبق (قام) .

(٢) انظر ل. ٤٠ / ١ .

(٣) لعل المقصود به الإمام الرازي . انظر معالم أصول الدين للرازي ص ٤٤ (المسألة السابعة) صانع العالم حي . فضا هناك يرجع ما ذهب إليه .

وانظر أيضا المحصل له أيضا ص ١٢١ .

(٤) لم يبق (لا يعلم) .

وهو وإن كان أمرا زائدا على ذات واجب الوجود ؛ فليس فيه ما يدل على أن كونه حيا يزيد على كونه عالما ، وقادرا .

والمعتمد أنا<sup>(١)</sup> نقول :

قد ثبت أن الرب - تعالى - موصوف بالعلم ، والقدرة والإرادة .

وعند ذلك : فإما أن يكون قابلا للاتصاف بهذه الصفات ، أو لا يكون قابلا لها .

لأجائز أن يكون غير قابل لها : وإلا لما صح إتيانها بها وقد قيل : هو موصوف بها .

وإن كان قابلا لها : فالقبولية لهذه الصفات زائدة على نفس ذات الباري - تعالى -

ونفس العلم ، والقدرة ، والإرادة . ولهذا فإننا نعقل ذات الباري - تعالى - ونفس العلم ، والقدرة [والإرادة]<sup>(٢)</sup> ، ونجهل قبول الذات لها ؛ والمعلوم غير ما ليس بمعلوم .

وإذا كان زائدا : فإما أن يكون وجوديا ، أو عديميا ، أو لا وجوديا ولا عديميا .

لأجائز أن يكون لامعدوما ، ولا موجودا ، على ما سنبينه في إبطال الأحوال<sup>(٣)</sup> .

ولأجائز أن يكون عديميا : فإن<sup>(٤)</sup> نقيض القبول لا قبول ، ولا قبول عديم ؛ لصحة

اتصاف الممتنع به . ولو كان ثبويا ؛ لما كان صفة له ؛ فتحين أن يكون القبول وجوديا ؛

وذلك هو المعنى / بصفة الحياة .

(١) في ب (ال) .

(٢) مناقض من أ .

(٣) انظر الجزء الثاني - الباب الثالث - الأصل الأول : في الأحوال ١/١١٤ وما بعدها .

(٤) في ب (الان) .

## المسألة الثامنة

فى أنه هل للبارى - تعالى - صفة زائدة  
على ما أسلفناه من الصفات أم لا (١) ؟

وقد اختلف فى ذلك :

فذهب بعض أصحابنا : إلى أنه لا يجوز اتصافه بصفة زائدة على ما أثبتناه ، محتجا  
على ذلك - بأن الدليل الذى دل عليها ؛ لم يدل على غيرها ، وما لم (٢) يدل عليه الدليل ؛  
فلا سبيل إلى تجويزه .

وهو باطل من (٣) جهة أنه (٤) لا يلزم من انتفاء الدليل ؛ انتفاء المدلول فى نفسه ،  
وإن (٥) انتفى العلم بوجوده .

ومنهم من قال : لو جاز أن يكون له صفة أخرى ، لم يتحل : إما أن تكون صفة كمال ،  
أو نقصان .

فإن كانت صفة كمال ؛ فعدمها فى الحال نقص .

وإن كانت صفة نقص ؛ فثبوتها له ممتنع .

وهو أيضا ضعيف ؛ إذ أمكن أن يقال : إنها ليست صفة كمال ، ولا نقص ، ولا دليل  
يدل على نقي ذلك ، ولا هو بديهي .

وإن سلمنا الحصر ؛ ولكن ما المانع أن تكون صفة كمال ؟

(١) انظر الإبانة للأشعرى ص ٣٥ والحاصل للرازي ص ١٢٦ .

ومن كتب الأمدى : غاية المرام ص ١٣٥ .

ومن كتب المتأخرين :

شرح طوابع الأنوار ص ١٨٤ والمواقف للإيجى ص ٢٩٦ وشرح المفاتيح للفتاوى ص ٧٨ / ٢ .

(٢) فى ب (وما لا) .

(٣) فى ب (فإنه) .

(٤) فى ب (وإذا) .

(٥) لاحظ تطبيقه للفائدة التى ارتضاها ووضحها فى ل ٢٨ / ب من أنه لا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول .

قولهم : لأن (عدمها)<sup>(١)</sup> في الحال نقص . إنما يصح أن لو قيل (بعدمها)<sup>(٢)</sup> ؛ وليس يلزم من (كونها)<sup>(٣)</sup> جائزة<sup>(٤)</sup> أن (تكون)<sup>(٥)</sup> معدومة<sup>(٦)</sup> ، حتى يقال : إن (عدمها)<sup>(٥)</sup> في الحال نقص ؛ بل غايته أن لا نحكم (بثبوتها)<sup>(٧)</sup> لعدم قيام الدليل (عليها)<sup>(٨)</sup> ، وورود الشرع به .  
والحق في ذلك : ما ذهب إليه بعض الأصحاب<sup>(٩)</sup> . وهو أن ذلك جائز عقلا وإن لم نقض بثبوتها ؛ لعدم الدليل عليه<sup>(٩)</sup> ، وورود الشرع به ؛ وذلك مما لا يوجب لواجب الوجود في ذاته نقضا . إلا أن يكون ما هو جائز عليه غير ثابت له .  
ومن أثبتنا<sup>(١٠)</sup> من زاد على هذا ، وأثبت له صفات زائدة على ذلك وجزم بها كالبقاء ، والقدم ، والوجه ، والعين ، واليد .

ومن الحشوية من زاد على ذلك ، وأثبت له نورا ، وجنبا ، وساقا ، وقدمنا ، واستواء على العرش ، ونزولا إلى سماء الدنيا ، وصورة علي صورة آدم ، وكفا ، وإصبعين ، وضحكا ، وكروما ، إلى غير ذلك .

وتمسكوا في ذلك بظواهر من الكتاب ، والسنة . وأدلة لا يمسك بها في هذا الباب . ولا بد من الإشارة إلى تحقيق ما في كل صفة من هذه الصفات .

### الصفة الأولى : البقاء<sup>(١١)</sup>

وقد اتفق المتكلمون : على جواز إطلاق الباقي على الخالق ، والمخلوق المستمر الوجود حقيقة خلافا لأبي هاشم ، فإنه قال : الباقي على الحقيقة / إنما هو الله - تعالى - وتسمية المخلوق باقيا : مجاز .

- |                         |  |
|-------------------------|--|
| (١) في أ (عدمه) .       | (٢) في أ (عدمه) .                                      |
| (٣) في أ (كونه جائزا) . | (٤) في أ (يكون معدوما) .                               |
| (٥) في أ (عدمه) .       | (٦) في أ (ثبوتها) .                                    |
| (٧) في أ (عليه) .       | (٨) منهم المازلي (الإقضاء ٦٧) ، والرازي (المحصل ١٢٦) . |
| (٩) في ب (ولا) .        | (١٠) منهم الأشعري (الإبانة ٨ ، ٣٥٠) .                  |

ومن قبله ابن كلاب (مقالات ١ / ٢٢٩ ، ٢٣٠) .

- (١١) انظر الإصباح للباقلي من ٣٧ ، والتهجد له أيضا من ١٤ .  
وأصول الدين للبغدادى من ٩٠ ، ١٠٨ ، والإرشاد لإمام الحرمين من ٧٨ ، ١٢٨ ، ١٤٠ . ولمع الأدلة له أيضا من ٨٥ .  
والإقضاء في الاعتقاد للمازلي من ١٩ ، والحقصة الأستى له أيضا من ٩٦ والمحصل للرازي من ١٢٦ .  
ومن كتب الأمدى : غاية المرام في علم الكلام من ١٢٦ ، والمآخذ له ٢٤ / ب .  
ومن كتب المتأخرين المتأثرين بالأمدى :  
انظر شرح طالع الأنوار من ١٨٣ ، والمواقف للإيجي من ٢٩٦ .  
وشرح المقاصد للفتاوى ٧٩ / ٢ وحاشية الشافعي على أم البراهين من ٧٩ . طبع بمطبعة دار إحياء الكتب العربية عيسى الحلبي .  
ومن كتب المعتزلة  
انظر المعنى للفاضي عهد الجار ٥ / ٢٣٦ ، ٢٣٧ . والمحيط بالتركيب له أيضا من ١٤٦ .



وانتمتعوا على أن الحادث في أول زمان حدوثه لا يوصف بكونه باقيا - ما عدا الكرامية<sup>(١)</sup> ، فإنهم وصفوه بكونه باقيا .

وأما كون الباقي باقيا ببقاء زائد عليه .

فقد أثبتته الشيخ أبو الحسن الأشعري رحمه الله ، ومعظم أئمتنا .

وقال القاضي أبو بكر : الباقي باق بنفسه ، لا ببقاء زائد عليه ؛ وهو مذهب المعتزلة .

واختلاف قول الشيخ أبي الحسن الأشعري : في بقاء الله - تعالى - وصفاته .

فقال تارة : الله - تعالى - وصفاته باقية ببقاء واحد . وذلك البقاء باق ببقاء آخر .

وقال تارة : الله - تعالى - باق ببقاء قائم به ، وكل صفة من صفاته باقية ببقاء نفسها

وعند هذا فنقول :

أما الخلاف في كون المخلوق باقيا حقيقة ، أو مجازا ؛ فحاصل النزاع فيه يرجع إلى الإطلاق اللفظي ؛ فإن من قال بكونه باقيا حقيقة ؛ لم يرد به غير أنه مستمر الوجود زمنين قصاعدا .

ومن قال إنه مجاز ؛ فصعته أنه غير مستمر على الدوام ، ولا خرج في الاصطلاحات بعد<sup>(٢)</sup> فهم المعنى .

وكذلك الخلاف في تسمية الحادث في أول زمان حدوثه باقيا ، فإن من نفى ذلك ؛ لم يرد به إلا أنه غير موصوف في وقت حدوثه بكونه مستمر الوجود .

ومن أثبت<sup>(٣)</sup> : لم يرد به غير أنه مما يصح استمرار وجوده .

وانما الإشكال : في كون الباقي باقيا ببقاء زائد عليه .

(١) في ب (الكرامية منهم) .

(٢) في ب (بغير) .

(٣) في ب (أثبت) .

وقد اعتمد مثبتوا البقاء على مسالك<sup>(١)</sup> .

### المسلك<sup>(٢)</sup> الأول :

وهو مما تمسك<sup>(٣)</sup> به الشيخ أبو الحسن الأشعري ، رضي الله عنه . وهو أن قال :  
الجوهر في أول زمان حدوثه غير موصوف بكونه باقيا . وقد انصف بذلك في الزمن  
الثاني ؛ فقد تجدد له وصف لم يكن ؛ وذلك يوجب أن يكون لزيادة معنى ، وهو البقاء .  
كالذي وصف بالمتحركة بعد أن لم يكن متحركا ؛ فإن ذلك يتضمن إثبات حركة قائمة  
به زائدة على كونه متحركا ؛ فلو جاز أن يكون باقيا بلا بقاء ؛ لجاز أن يكون متحركا بلا  
حركة ؛ وهو محال .

وهذا المسلك ضعيف ؛ إذ لقاتل أن يقول :

القول بكون تحدد هذا اللفظ : وهو البقاء معنى ثبوتيا فرع كون المفهوم من كونه  
باقيا أمرا ثبوتيا ؛ وليس كذلك وبذلك عليه وجوه أربعة :

الأول : أنه أمكن أن يقال : معنى كونه باقيا في الزمن الثاني ، أن الموجود في  
الزمن الأول / لم يمتلئ في الزمن الثاني ؛ وهو سلب محض .

الثاني : أنه أمكن أن يقال : معنى كونه باقيا في الزمن الثاني . أن ما حصل في  
الزمن الأول هو بعينه حاصل في الزمن الثاني ، والحصول في الزمان ليس أمرا ثبوتيا ، وإلا  
كان ذلك الحصول الثابت حاصلا أيضا في ذلك الزمان ؛ والكلام أيضا في حصول ذلك  
الحصول ، كالكلام في الأول ؛ وهو تسلسل معتنع .

وإن قيل : إن الحصول مع كونه ثبوتيا حاصل في الزمان الثاني بنفسه لا بحصول  
زائد عليه ؛ فليقل مثله في حصول الجوهر فيه .

الثالث : أنه ينتقض بوجود الجوهر في أول زمان حدوثه ؛ فإنه يوصف بكونه حادثا  
فيه ، ولا يوصف بذلك في الزمن الثاني . مع بقاء ذاته . فكونه حادثا ؛ زائد على ذاته ؛  
وليس كونه حادثا ، أمرا ثبوتيا ، وإلا كان حادثا ؛ ولزم التسلسل . وإذا لم يكن كون الجوهر  
حادثا ، أمرا ثبوتيا ، مع كونه زائدا على ذاته ؛ فكذلك كونه باقيا .

(١) في ب (مسلكين)

(٢) في ب (تمسك)

الرابع : ما قاله<sup>(١)</sup> الأصحاب<sup>(٢)</sup> : إن المفهوم من كونه باقيا ، أنه مستمر في الزمن الثاني . ومفهوم الاستمرار واحد في الوجود والعدم ، بدليل صحة قسمة المستمر : إلى المستمر بالوجود ، والمستمر بالعدم ، ومورد القسمة يجب أن يكون واحدا . وإذا كان مفهوم الاستمرار واحدا في الوجود ، والعدم ، فلو كان صفة ثبوتية ؛ لكان العدم المنخص متصفا بها ؛ وهو محال .

### ويمكن أن يقال :

لا تسلم اتحاد المفهوم من الاستمرار ، ومورد القسمة ؛ إنما هو اللفظ دون المعنى . ثم هو مقابل بما يدل على أن مفهوم الاستمرار ثبوتيا ؛ وذلك لأن نقيض الاستمرار ، لا استمرار ؛ ولا استمرار عدم ، بدليل صحة إتصاف العدم به في أول زمان تحققه ؛ فيكون الاستمرار ثبوتيا .

سلمنا أن المفهوم من كونه باقيا أمرا ثبوتيا ؛ ولكن لا تسلم أنه معتل بالبقاء ، ودليله<sup>(٣)</sup> من ثلاثة أوجه :

الأول : أنه لو افتقر<sup>(٣)</sup> في كونه باقيا إلى قيام البقاء به ؛ فقيام البقاء بالباقي : إما أن يتوقف على كونه باقيا ، أو لا يتوقف . فإن توقف فقد لزم الدور الممتنع .

وإن لم يتوقف ؛ لزم صحة حصوله البقاء في الجوهر لاحالة كونه باقيا ؛ وهو محال .

الثاني : هو أنه لو كان الباقي معللا بالبقاء ؛ فالبقاء : إما أن يكون صفة ثبوتية ، أو لا يكون صفة ثبوتية .

فإن/ كان الأول : فلما أن يكون باقيا ، أو لا يكون باقيا .

فإن كان باقيا ؛ لزم أن يكون باقيا ببقاء آخر ؛ وهو تسلسل . ثم ليس قيام أحد البقاءين بالآخر أولى من العكس .

وإن لم يكن باقيا ؛ فما لا يكون باقيا لا يكون صفة لله - تعالى -

وإن لم يكن ثبوتيا ؛ استحال أن يكون عللة للأمر الثبوتى

(١) في ب (ما قاله بعض الأصحاب) .

(٢) في ب (وبيانه) .

(٣) في ب (افتقر للثاني) .

الثالث : هو أنه لو كان الباقي معللاً بالبقاء ؛ لكان العلم القديم معللاً بالبقاء لكونه باقياً .

والبقاء : إما أن يكون صفة ، أو لا يكون .

لا جائز أن لا يكون صفة له ؛ وإلا لجاز أن يقال : إن العالم يعلم بعلم لا يقوم به ، والمتحرك يتحرك بحركة لا تقوم به ؛ وهو ممتنع ، وخلاف قاعدة الشيخ أبي الحسن .  
وإن كان البقاء صفة للعلم <sup>(١)</sup> ؛ أفشى ذلك إلى قيام المعنى بالمعنى ؛ وهو أيضاً محال .

فإن قيل : لا نسلم إتيان العلم بكونه باقياً ، وإن كان مستعراً ، وهذا المنع لعبدالله بن سعيد .

وإن سلمنا ذلك ؛ ولكنه غير لازم ، وبيانه من ثلاثة أوجه :

الأول : هو أن يقال : العلم قائم بذات الله - تعالى - ، وذات الله تعالى - ليست مغايرة لعلمه ، فقد قام به بقاء العلم لا بغيره ؛ فهو كما لو قام به .

الثاني : هو أن ذات الباري - تعالى - باقية ببقاء زائد عليها ، وصفاته باقية ببقاء هو أنفسها <sup>(٢)</sup> ، ولا يلزم على هذا أن يقال : فجوزوا أن يكون الجوهر باقياً ببقاء هو نفسه ، أو أن تكون ذات الباري <sup>(٣)</sup> - تعالى - باقية ببقاء هو نفسها .

أما الأول : فلأنه كان يلزم أن يكون الجوهر في الحالة الأولى باقياً ؛ لوجود نفسه فيها .

وأما الثاني : فلأنه يلزم أن تكون الذات معنى ، واستحال أن تكون قائمة بنفسها ، بخلاف الصفة .

الثالث : هو أن ما ذكرتموه إنما يلزم أن لو قيل بأن البقاء علة لكون الباقي باقياً . وليس كذلك ؛ بل هو شرط لكون الباقي باقياً . ولا يلزم قيام الشرط بالمشروط ، بدليل

(١) هي ب (له) .

(٢) هي ب (نفسها) .

(٣) هي ب (الرب) .

الحياة مع العلم ، ولا يلزم على هذا أن يقال بجواز كون الله - تعالى - باقيا ببقاء غير قائم به ، أو أن يقال ببقاء جوهر فرد غير قائم به .

أما الأول : قلنا له لو جاز أن يكون بقاء الله - تعالى - غير قائم به . فإما أن يقوم بنفسه ، أو بغيره .

لا جائز أن يقوم بنفسه ؛ إذ المعاني لا تقوم بأنفسها<sup>(١)</sup> .

وإن قام بغيره : لزم أن يكون ذلك الغير قديما ، ولا قديما غير الله تعالى .

وأما الثاني : فلأن الإجماع / متفق على أن الله - تعالى - قادر على خلق جوهر فرد لا موجود<sup>(٢)</sup> معه ، وقادر على تبيينه ما شاء<sup>(٣)</sup> .

فبقاء ذلك الجوهر ، لا جائز أن يقوم بنفسه ؛ لما تقدم .

وإن قام بغيره : لزم منه امتناع خلق ذلك الجوهر الباقي على الله تعالى . إلا مع غيره ؛ وذلك محال .

قلنا : أما منع كون العلم باقيا مع استمراره ؛ فمكابرة للمعقول ، ونزاع في عبارة .

وأما الوجه الأول : فمندفع ؛ فإن شرط العلة أن تكون قائمة بما له الحكم على ما تقرر ، وذات الباري - تعالى - وإن لم يقل إنها غير الصفة ولا الصفة غيرها ؛ فليس بمعنى إتحاد حقيقتيهما ؛ إذ هو محال ؛ بل بمعنى امتناع الانفكاك بينهما ، فإذا كان بقاء الصفة قائما بالذات ؛ فلم يكن قائما بالصفة لا محالة .

وأما الثاني : فلأن معنى البقاء ، مخالف لمعنى العلم . فإذا جاز أن تكون الصفة الواحدة علما بقاء ؛ فلا مانع من أن يكون الشيء ذاتا بقاء . ويكون من جهة كونه ذاتا قائما بنفسه ؛ ومن جهة كونه بقاء غير قائم بنفسه ؛ بل ولجواز أن يكون السواد أسود بسواد هو نفسه ، والعالم عالما بعلم هو نفسه ؛ وذلك قلب لقاعدة العلل والمعلولات .

(١) في ب (بنفسها) .

(٢) في ب (لا وجود) .

(٣) في ب (ما شاء الله) .



### وأما الثالث : فمن وجهين :

الأول : أنه لو كان البقاء شرطاً لكون الباقي باقياً فمن قضية الشرط أنه لا يمتنع وجوده دون المشروط : كالحياة مع العلم .

وعند ذلك : فلا يمتنع تقدير وجود البقاء بدون ما قام به باقياً ؛ وهو محال .

الثاني : أنه لو كان البقاء شرطاً لكون الباقي باقياً ، وأن يكون البقاء<sup>(١)</sup> قائماً بغير الباقي ؛ لجاز أن يقال ببقاء الأعراض ، ببقاء قائم بالجواهر لا بها ؛ وهو محال على أصل الشيخ أبي الحسن الأشعري .

الوجه (الثاني)<sup>(٢)</sup> على أصل المصنف : أن ما ذكره الشيخ منتقض على أصله بالقديم ؛ فإن القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود ، إذا تطاول عليه الأمد ، ومنه قوله تعالى : ﴿ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ ﴾<sup>(٣)</sup> .

والجواهر لا يوصف في أول زمان حدوثه بكونه قديماً بهذا الاعتبار . وقد يوصف به بعد ذلك ؛ فقد تجدد له حكم لم يكن ، كما تجدد في الباقي .

فإن جعله معللاً بالقدم ؛ فهو خلاف مذهبه .

وإن لم يعلله بالقديم ؛ فقد انتقض دليله .

### المسلك الثاني :

للشيخ أبي الحسن الأشعري .

ل ٢١٤/ب وحاصله : أنه لو بقي الباقي بنفسه من غير بقاء ؛ لما تصور / عدم الجوهر ، واللازم صمتع ؛ فالملزوم مثله .

وبيان الملازمة : هو أن الجوهر إذا كان باقياً لا يبقاء ؛ فهو لا ينعدم بنفسه ، وإلا لما كان باقياً .

(١) قرأ ب (الباقي) .

(٢) قرأ أ (الخاص) .

(٣) سورة يس ٣٦/٢٨ .

والقدرة لا تتعلق بوجوده في حالة<sup>(١)</sup> بقاءه حتى يقال بعدمه بسبب<sup>(٢)</sup> عدم<sup>(٣)</sup> تعلق القدرة بإيجاده حال<sup>(٤)</sup> كونه باقيا ؛ لما فيه من إيجاد الموجود ، وتحصيل الحاصل . ولا يتعلق بعدمه ؛ إذ القدرة المؤثرة ، لا بد لها من أثر ، والعدم لا يكون أثرا ؛ إذ هو نفي محض .

وهو ضعيف أيضا ؛ إذ لقائل أن يقول :

فما المانع من إعدامه بالقدرة ؛ كما<sup>(٥)</sup> قاله<sup>(٦)</sup> القاضي ؟

والقول بأن عدم نفي محض ؛ فلا يكون أثرا للقدرة ؛ فمندفع . فإنه إن قيل : بأن أثر القدرة لا بد وأن يكون أمرا ثبوتميا ؛ فمستنوع .

وإن قيل : إن أثر القدرة ما لولا القدرة لما كان ؛ فالعدم بهذا الاعتبار أثر ؛ فإنه لولا القدرة لما كان .

ولا يلزم على هذا أن يقال : فيلزم أن يكون عدم السابق على العالم مقدورا ؛ وهو خلاف إجماع العقلاء ؛ لأن عدم السابق قديم ، والقديم لا يتعلق القدرة به ؛ لما فيه من تحصيل الحاصل ؛ وهو محال ، بخلاف عدم المتجدد الكائن بعد ما لم يكن .

سلمنا أنه يمتنع أن يكون عدم الجوهر مقدورا ؛ ولكن ما المانع من أن يكون طريق عدمه بأن لا يخلق الله - تعالى - الأعراض التي لا يتصور خلوه الجوهر عنها ، أو بعضها ، ويكون انقطاعه بسبب انقطاعها ، ولا يلزم على هذا أن يقال بكون الأعراض مؤثرة في وجود الجوهر ؛ لضرورة عدمه بانقطاعها ، وإلا كانت الحياة مؤثرة في العلم ؛ لضرورة أنه يلزم من عدمها عدمه ؛ وهو محال .

فإن قيل : إذا جوزتم كون الباقي باقيا بلا بقاء ؛ فما المانع من الحكم على الأكوان بكونها باقية ؟ ولو كانت باقية ؛ فما طريقكم في عدمها ، وعدم الكون لا يكون عند المعتزلة إلا بضده ، وذلك<sup>(٧)</sup> يجر إلى امتناع عدم الأكوان جملة ؛ وهو محال .

(١) في ب (حال) .

(٢) في ب (عدم) .

(٣) في ب (حالة) .

(٤) في ب (لما قال) .

(٥) في ب (وذلك محال لأنه) .

فنقول<sup>(١)</sup> : هذا إنما يلزم أن لو قيل : بامتناع كون الأعراض باقية ؛ بسبب امتناع قيام البقاء بها ، وليس كذلك ؛ بل استحالة بقائها بما<sup>(٢)</sup> ستب عليه<sup>(٣)</sup> في موضعه إن شاء الله تعالى .

وأما المعتزلة<sup>(٤)</sup> : فقد اعترضوا على هذا المسلك ، بأن الله - تعالى - يخلق فناء هو عرض لا في محل مضاد للجوهر ، فيفنى به الجوهر ؛ وهو باطل - على ما سنبينه في ل ١١٤ / أ موضعه - واستلوا على نفى البقاء بثلاث / مسالك :

### المسلك الأول :

أنه لو كان البقاء معنى ، لم يخل : إما أن يكون له ضد ، أو لا ضد له .

فإن كان الأول : وجب قيام ضد البقاء بالجوهر ؛ فإن جملة المتضادات ، لا تقوم بغير الجواهر . ولو قام ضد البقاء بالجوهر حالة كونه باقيا ؛ لكان باقيا ، وغير باق ؛ وهو محال .

وإن لم يكن له ضد : فعدمه متعذر .

### المسلك الثاني :

هو أنهم قالوا : لا معنى لكون الجوهر باقيا ، إلا أنه مستمر الوجود والبقاء عند القائلين به متجدد غير مستمر . فلو كان استمرار الوجود مفتخرا إلى البقاء المتجدد ؛ لكان استمرار الوجود متجددا ؛ وهو محال .

### [المسلك<sup>(٥)</sup> الثالث :

أنهم قالوا لو كان الجوهر باقيا بقاء ؛ فبقاؤه زائد على وجوده . وعند هذا فلا يخلو : إما أن يقال بجواز خلق الجوهر في وقتين فصاعدا دون البقاء ، أو<sup>(٦)</sup> أنه يمتنع خلقه دون البقاء<sup>(٥)</sup> .

(١) في ب (فنا) .

(٢) في ب (بما ستب) .

(٣) عن رأي المعتزلة في هذه المسألة : انظر المغني ٥ / ٢٣٦ وما بعدها .

والعجيب بالشك في ص ١٤٦ وما بعدها .

(٤) ساقط من أ .

(٥) في ب (وأنه يمتنع خلقه دون البقاء) .

لا جائز أن يقال بالثانى : والا كان البارى - تعالى - ملجأ إلى خلق البقاء ، عند خلق  
الجوهر ؛ وهو ممتنع .

فلم يبق إلا الثانى ؛ وهو المطلوب .

وهذه المسالك أيضا باطلة :

أما الأول : فإنه وإن لم يكن للبقاء ضد كما يقوله الشيخ أبو الحسن ( الأشعرى  
رضى الله عنه )<sup>(١)</sup> ؛ فإنما ينعدم ؛ لاستحالة بقاءه فى نفسه ، وما كان كذلك ؛ فلا يكون  
مفتقرا فى فناءه إلى ضد .

وأما الثانى : فإنه دعوى مجردة ؛ فإنه لا يمتنع أن يكون المقصود من الشرط  
مقارنته للمشروط ؛ وذلك حاصل به حالة استمرار الوجود يتعاقب الشرط ، وباستمرار  
الشرط .

وأما الثالث : فباطل بالحياة مع العلم ، وبكل شرط مع مشروطه .

\*\*\*\*\*

الصفة الثانية : «القديم»<sup>(١)</sup>

وقد اتفق الجمهور على أن الله - تعالى - قديم لنفسه لا يقدم زائد عليه .

وقال عبد الله بن سعيد عن أصحابنا : إنه قديم بقدم ، وأثبت القدم بمعنى زائدا عليه .

واحتج على ذلك بما سبق الاحتجاج به على البقاء - وقد سبق إبطاله .

والذي يخصه هاهنا أن يقال : لا يخلو : إما أن يريد بالقديم : أنه الذي لا أول له ؛ فيكون أمرا سلبيا ، ومعنى عديميا ؛ فلا يستدعي أن يكون معللا بمعنى .

أو يريد به ما عسر كلامه به الأستاذ أبو إسحاق الأسفرائيني ، وهو أن قال : المراد من قول ابن سعيد : إن الله - تعالى - قديم بقدم : أنه مختص في قيامه بنفسه بمعنى لأجله ثبت وجوده لا في مكان ، كما اختص المتحيز بمعنى لأجله كان مختصا / بالحيز ؛ فهو مع بعده عن دلالة لفظ القديم ؛ فالقدم يرجع حاصله إلى صفة نقي : وهي وجوده لا في مكان ، والصفات السلبية لا تعلل ، بخلاف الصفات الشبوتية .

وإن أراد به غير ذلك ؛ فلا بد من تصوّره ، وإقامة التلليل عليه .

\*\*\*\*\*

(١) انظر أصول الدين للشيخ تاج الدين ص ٨٩ و ٨٨ والاقتصاد للعلامة ص ١٩ والمحصل للرازي ص ٥٧ والمواقف للإيجي

ص ٢٩٧ وشرح المقاصد للفتاوى ص ٨١ / ٢ وحاشية المنوقى على أم البراهين ص ٧٥ .

ومن كتب المعتملة انظر المحيط بالتركيب للفاضل عبد الجبار ص ١١٥ وشرح الأصول الخمسة ص ١٨١ .



### الصفة الثالثة : «الوجه»<sup>(١)</sup>

ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري في أحد أقواله ، والأستاذ<sup>(٢)</sup> أبو إسحاق الأسفراييني ، والسلف إلى أن الرب تعالى - متصف بالوجه ؛ وأن الوجه صفة ثبوتية زائدة على ما له من الصفات ، متمسكين في ذلك بقوله - تعالى - : ﴿وَيَقْنِي وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾<sup>(٣)</sup> . لا أنه بمعنى الجارحة .

ومن التشبيهة من أثبت الوجه بمعنى الجارحة .

ومذهب<sup>(٤)</sup> القضاة والأشعري - في قول آخر - وباقى<sup>(٥)</sup> الأئمة<sup>(٦)</sup> : أن وجه الله - تعالى - وجوده .

### والحق في ذلك أن يقال :

لا تنجبل إلى إثبات الوجه بمعنى الجارحة ؛ لما ستبينه في إبطال التشبيه وما لا يجوز على الله - تعالى -

وكونه زائدا على ذاته ، وما له من الصفات لا بمعنى الجارحة ، وأنه وجه لا كوجوهنا كما أن ذاته لا كذواتنا ، كما هو مذهب الشيخ في أحد أقواله . ومذهب السلف ؛ وإن كان ممكنا إلا أن الحزم بذلك يستدعي دليلا قاطعا ؛ ضرورة كونه صفة للرب - تعالى - ولا وجود للقاطع ها هنا .

وإن جاز أن يكون الدليل ظاهرا ؛ فلفظ الوجه في الآية لا دلالة له على الوجه بهذا المعنى لغة لا حقيقة ، ولا مجازا ؛ فإنه لم يكن مفهوما لأهل اللغة حتى يقال : إنهم وضعوا لفظ الوجه بإزائه ، وما لا يكون مفهوما لهم ، لا يكون موضوعا لألفاظهم ؛ فلم يبق إلا أن يكون محمولا على مقتضاه لغة .

(١) انظر الإبانة للأشعري ص ٢٥ وأصول الدين للبيهقي ص ١٩ وأساس الشريعة للقرظي ص ١١٤ ومن كتب

الأمدى غاية المرام ص ١٢٧ ، ١٢٠ .

ومن كتب المتأخرين المتأخرين بالأمدى :

انظر شرح طوابع الآثار ص ١٨٤ والمواقف للإيجي ص ٢٩٨ وشرح المقاصد ٨١ / ٢ .

(٢) في ب (وشيح) .

(٣) سورة الرحمن ٢٧ / ٥٥ .

(٤) في ب (ذهب) .

(٥) في ب (باقي) .

وقد<sup>(١)</sup> تعذر<sup>(٢)</sup> حملها على الحقيقة - على ما تقدم - وهو الوجه بمعنى الجارحة ، إذ هو المتبادر من لفظ الوجه عند إطلاقه إلى الفهم . والأصل في ذلك إنما هو الحقيقة . فلم يبق إلا جهة التجوز . وهو التعبير بالوجه عن الذات ، ومجموع الصفات . ثم وإن صح التجوز به عن صفة أخرى على<sup>(٣)</sup> ما قيل<sup>(٤)</sup> . غير أن التجوز به عن الذات ، ومجموع الصفات أولى ، وذلك من جهة أنه خصصه بالبقاء . والبقاء لا يتخصص بصفة دون صفة ؛ بل الباري - تعالى - باق بذاته ، ومجموع صفاته .

\*\*\*\*\*

(١) حتى ب (وتعذر)

(٢) حتى ب (كما قيل)

الصفة الرابعة : «اليدان»<sup>(١)</sup>

/ وقد اختلف المتكلمون فى مقتضى قوله - تعالى - لا يلىس : «لما صنعك أن تسجد» ١٦٠  
 لما خلقت يدي»<sup>(٢)</sup> ؛ إذ هو صريح فى إثبات اليدين لغة .  
 فذهب المشبهة<sup>(٣)</sup> : إلى أنهما بمعنى الجارحتين .  
 وذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري : إلى أنهما صفتان ثبوتيتان ، زائدتان على ذاته ،  
 وباقي صفاته ، لا أنهما بمعنى الجارحتين ؛ وهو مذهب السلف . وإليه ميل القاضى فى  
 بعض كتبه .  
 وذهب أكثر أئمتنا : إلى تفسير اليدين بالقُدرة ، وكثير من المعتزلة إلى التفسير  
 بكونه قادرا ،  
 وذهب بعض المعتزلة : إلى التفسير بمعنى النعمة .  
 وذهب قوم : إلى أن اليدين فى الآية ، صفة زائدة .  
 والحق عندنا فى ذلك أن يقال :  
 أما إثبات اليدين بمعنى<sup>(٤)</sup> الجارحتين<sup>(٥)</sup> : فباطل ؛ لما<sup>(٦)</sup> سيأتى فى نفى  
 التشبيه<sup>(٧)</sup> .

(١) انظر الإبانة للأشعري ص ٣٥ - ٣٩ وأصول الدين للبغدادي ص ١١٠

والإمام الغوام للغزالي ص ٦٣ وأناسى التقييد للرازي ص ١٢٣ ، ١٢٢ .

ومن كتب الأمدى : غاية المرام ص ١٣٧ ، ١٣٩ .

ومن كتب المتأخرين : شرح طوابع الأنوار ص ١٨٤ والمواقف للإيجي ص ٢٩٨ وشرح المفاحد ١ / ٨١ .

(٢) سورة ص ٢٨ / ٧٥

(٣) المشبهة أهم من شبه ذات الباري - تعالى - بثلاث غيره من المخلوقين ، ومنهم من شبه صفاته بصفات غيره ،

والمشبهة أصناف : فمنهم جماعة من الشيعة الغالية كالشاميين ، ومنهم جماعة من خشوية المحدثين مثل :

مفسر ، وكهنسي ، وأحمد الهجيني ، وغيرهم . أما عن أصنافهم ، وإلزامهم بالتفصيل ، والرد عليهم فانظر ما سيأتى فى

شروع الرابع من ج ١ / ١٤٢ ، ج ١ / ١٦٦ ، والمجلد والتحليل ١ / ١٠٢ - ١٠٨ ونشأة الفكر الفلسفى ١ / ٣٨٥ - ٤٢٩ .

ولمزيد من البحث والدراسة راجع ما سيأتى فى الجزء الثانى القاعدية للشيعة ج ٢ / ب .

(٤) فى ب (بالمعنى الأول)

(٥) فى ب (بمعنى سيأتى فى يقال التشبيه)

وأما إثبات اليدين بالمعنى الذى أراده الشيخ أبو الحسن الأشعرى : فيستدعى دليلا قاطعا ؛ لما سبق فى الوجه ، ولا قاطع .

وإن سلمنا الإكتفاء فى ذلك بالدليل الظاهر ، إلا أنه غير موجود فيما نحن فيه ؛ لما حققناه فى صفة الوجه .

وإن سلمنا وجود الظاهر ، غير أنه يمتنع الحمل على ما قيل ؛ لأنه أضاف الخلق إلى اليدين ؛ فإن كانت اليدين مما يتأتى بهما الخلق ؛ فهى القدرة . وإلا فإضافة الخلق إليهما يكون كذبا .

وأما تفسير اليدين بالنعمة ؛ فيأطل الوجهين :

الأول : أنه أضاف الخلق إليهما ، والخلق لا يتعلق بالنعمة .

الثانى : أنهما مذكوران بلفظ التثنية ، ونعم الله - تعالى - على آدم غير متحصرة فى أمرين على ما قال - تعالى - : ﴿ وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا ﴾ <sup>(١)</sup> .

فإن قيل : النعمة تنقسم : إلى ظاهرة ، وباطنة ، وإلى عاجلة ، وآجلة ؛ فيحتمل أنه أراد بيدي : أى بنعمتى العاجلة <sup>(٢)</sup> ، والآجلة <sup>(٣)</sup> ، أو الظاهرة ، والباطنة ، ويحتمل أنه أراد به سجود الملائكة له ، وتعليمه الأسماء كلها .

قلنا : إلا <sup>(٣)</sup> أن ما ذكره قد كان <sup>(٣)</sup> مجتمعا فى حق آدم ؛ فإن حمل على الكل خرج عن التثنية ، وإن حمل على خصوص اثنين منهما ؛ فلا يكون أولى من غيره ؛ فلا يكون التخصيص مقيدا .

ولا سبيل إلى القول بكون اليدين صفة زائدة ؛ لما فيه من تعطيل الدلالة .

وإذا بطلت جميع هذه الأقسام . فالأشبه أنهما بمعنى القدرة ؛ فإن إطلاق اليدين بمعنى القدرة ، سائغ عرفا ولغة / ؛ ولهذا يقال : فلان فى يدى فلان . إذا كان متعلقا قدرته ؛ وتحت حكمه ومشيتته ؛ وإن لم يكن فى يديه اللتين بمعنى الجارحتين .

(١) سورة إبراهيم ١٤ / ٢٤ .

(٢) فى ب : ( الآجلة والعاجلة ) .

(٣) فى ب : ( إلا أن كل ما ذكره كان ) .

فإن قيل : يمتنع حمل اليدين على القدرة لوجهين :

الأول : أنه يلزم من ذلك إبطال فائدة التخصيص ، بذكر خلق آدم باليدين ، من حيث أن منائر المخلوقات ، إنما هي مخلوقة بالقدرة القديمة .

الثاني : هو أن اليدين المذكورتان<sup>(١)</sup> بصيغة التثنية ، وقدرة الرب تعالى واحدة .

قلنا : أما الأول : فمندفع ، فإنه جاز أن تكون فائدة التخصيص التشريف ، كما خصص المؤمنين بلفظ العباد ، وأضافهم بالعبودية<sup>(٢)</sup> إلى نفسه<sup>(٣)</sup> ، وخصص روح عيسى ، والكعبة بالإضافة إلى نفسه .

وأما الثاني : فالأنه قد يعبر باليدين عن القدرة كما ذكرناه ، وكذلك بلفظ اليد ، ولا امتناع في اللغة عن التعبير بالتثنية ، أو الجمع عن الواحد .

\*\*\*\*\*

(١) في (الذاكرة) .

(٢) قرأ (إليه بالعبودية) .



الصفة الخامسة : العينان<sup>(١)</sup>.

قال الله - تعالى - ﴿تَجَرِي بَاعَيْنَا﴾<sup>(٢)</sup> وقال - تعالى : ﴿وَلَتُصْنَعُ عَلَيَّ عَيْنِي﴾<sup>(٣)</sup>.

وقد اختلف المتكلمون في معناهما :

فقال المشبه : هما عينان بمعنى الخارجيتين .

وقال الشيخ أبو الحسن الأشعري : في أحد قوله - وجماعة من السلف :

هما صفتان نفسيتان كما قال في اليدين .

وقى قول آخر له : إنهما بمعنى البصر .

والحق في ذلك : أن<sup>(٤)</sup> إثبات العينين بمعنى الخارجيتين ممتنع ؛ لما سيأتي في نفي التشبيه<sup>(٥)</sup> .

وأما القول : بأنها صفة نفسانية زائدة على ما له من الصفات ؛ فيستدعي دليلاً قاطعاً - كما سبق - ولا قطع هنا .

وإن سلمنا الاكتفاء في ذلك بالدليل الظاهر ؛ فالآية غير متناولة له بطريق من طرق الدلالات اللفظية ؛ لما سبق .

وإن سلمنا أنها محتملة له لغة ، غير أنها أيضاً محتملة لغيره<sup>(٦)</sup> ، وبيان الاحتمال من أربعة أوجه :

(١) انظر الإثابة للأشعري ص ٢٥ وأصول الدين للبيضاوي ص ١٠٩ والشامل لأسماء الحرمين ص ٥٥٦ وأنساب المتقدمين للرازي ص ١٢٠ .

ومن كتب الأمدى : حاشية المصباح ص ١٣٧ ، ١٤٠ .

ومن كتب المتأخرين المتأثرين بالأمدى :

انظر شرح طالع الآثار ص ١٨٤ والمواقف للإيجي ص ٢٩٨ وشرح المقاصد للفتاوى ص ٨١ / ٢ .

(٢) سورة القمر ٥٤ / ١٤ .

(٣) سورة طه ٢٠ / ٣٩ .

(٤) في ب (أن يقال إن) .

(٥) انظر ١٤٢ / ١ وما بعدها .

(٦) في ب (كما سبق غير أنها محتملة لغيره أيضاً) .

الأول : أنه يحتمل أنه أراد بقوله ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ : أي يحفظنا وكلائتنا ؛ ولهذا تقول العرب : فلان يعين فلان : أي في <sup>(١)</sup> حفظه <sup>(٢)</sup> وكلائته .

الثاني : أنه يحتمل أنه أراد به يبصرنا ، وهو بصير كما سبق في الإدراكات <sup>(٣)</sup> . وصيغة الجمع للتعظيم كما في قوله - تعالى - ﴿لَنَحْنُ قَسَمْنَا﴾ <sup>(٤)</sup> . وقوله - تعالى - : ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾ <sup>(٥)</sup> إلى غير ذلك .

الثالث : أنه يحتمل أنه أراد به ما انفجر من عيون الأرض وأضافها/ إليه إضافة لـ ١/١١٧ تمليك .

الرابع : أنه يحتمل أنه أراد به عيون المتعيين من عباده للتجاة من الغرق ، واختصاصهم بالإضافة إليه للتعريف والإكرام ، كما سبق .

\*\*\*\*\*

(١) في ب (يحفظه)

(٢) انظر لـ ٩٩/ أنوما بعدها .

(٣) سورة الفرقان ٤٢ / ٢٢ .

(٤) سورة المؤمن ١٢ / ١٥ .

معناه : فى أسر عاشق . ويحتمل أنه أراد به الجناح . ومنه يقال : فلان لائد بحسب  
فلان : أى بجناحه ، وحرمة .



(٧) العالم: علي موانظير الجامل ص: ٥١٩.

الصفة السابعة : «صفة النور»<sup>(١)</sup>

قالت المشبهة : الله نور . تمسكا بقوله - تعالى - : ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾<sup>(٢)</sup> ويمكن حمله على ما هو المتبادر منه إلى الفهم ، وهو النور الكائن من أشعة النيرات ولا كان الباري - تعالى - عرضا ، وهو محال كما يأتي<sup>(٣)</sup> .

فإن قيل : المراد به أنه<sup>(٤)</sup> نور لا كأنوارنا<sup>(٥)</sup> ، فلا بد له من دليل قاطع ، ولا قاطع .

وإن سلمنا الاكتفاء بالظاهر ، غير أن اللفظ لا يحتمل لغة ، على ما سبق .

وإن سلمنا احتمال اللفظ في<sup>(٦)</sup> الآية له<sup>(٧)</sup> . غير أنه يحتمل غيره ، وبيانه من وجهين :

الأول : أنه يحتمل أنه أراد به أنه منور السموات ، والأرض بخلق أنوارها .

ويحتمل أن يكون المراد به أنه هادي أهل السموات والأرض بطريق حلف المصاف ، وإقامة المصاف اليه مقامه . كقوله<sup>(٨)</sup> - تعالى<sup>(٩)</sup> - : ﴿وَإِسَاءُ الْقُرَيْةِ﴾<sup>(١٠)</sup> : أى أهل القرية .



(١) انظر الإنبال للأشعري ص ٣٤ والشامل للإمام الحرمين ص ٥٤٤ وأسنان التقديس للرازي ص ٩٦ . ومن كتب الأمدى : نهاية الغوام ص ١٣٧ ، ١٤٠ .

(٢) سورة النور ٢٤ / ٣٥ .

(٣) انظر ل ١٤٥ ب وما بعدها .

(٤) في ب (نور لا كأنوار) .

(٥) في ب (له في الآية) .

(٦) في ب (كما في قوله - تعالى -) .

(٧) سورة يوسف ١٢ / ٨٢ .

### الصفة الثامنة : « الساق »<sup>(١)</sup>

قال الله - تعالى - « يوم يكشف عن ساق »<sup>(٢)</sup>.

وقد اختلف في مفهومه :

فمنهم : من حمّله على ظاهره ، وهو الساق بمعنى الجارحة كالمشبهة .

ومن السلف من قال : هو ساق لا كالسوق .

/ والقول الأول باطل ؛ لما يأتي .

والثاني : أيضا ممتنع ؛ لما سبق في باقي الصفات الخيرية .

ثم (إنه)<sup>(٣)</sup> كما أمكن حمّله على ذلك ؛ فقد أمكن حمّله على الكشف عما في يوم القيامة من الأحوال ؛ ولهذا يقال : قامت الحرب على ساق . عند إلحاحها ، واشتداد أهوالها .

\*\*\*\*\*

(١) انظر أساس التفتيش للرازي ص ١٤٠ ونهاية الغرام للأملدي ص ١٣٧ ، ١٤١ .

(٢) سورة القلم ٦٨ / ١٢ .

(٣) ساقط من أ .



### الصفة التاسعة : «الإستواء على العرش»<sup>(١)</sup>

قال الله - تعالى - : ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾<sup>(٢)</sup>.

وقد اختلف أهل الملة في ذلك .

فمنهم : من جملة على الاستقرار والمماساة للعرش : كالمشبهة : وهو باطل ؛ لأنه لو كان مستقراً على العرش . والعرش جسم من الأجسام ؛ فإما أن يكون مساوياً له ، أو أكبر<sup>(٣)</sup> ، أو أصغر<sup>(٤)</sup> ؛ والكل محال ؛ لما سيأتي في<sup>(٥)</sup> إبطال ما لا<sup>(٦)</sup> يجوز على الله تعالى .

وعلى هذا فما نقل عن بعض الأئمة المشهورين<sup>(٧)</sup> من قوله : «الإستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والسؤال عنه بدعة ، والإيمان به واجب» .

إن أراد بالإستواء المعلوم : الاستقرار والمماساة ؛ فهو محال .

وإن أراد به إستواء لا كاستوائنا ، كما ذهب إليه السلف ، والشيخ أبي الحسن الأشعري في أحد أقواله ؛ فغير معلوم ؛ لعدم دلالة القاطع عليه ، وعدم دلالة اللفظ عليه لغة - كما سبق - .

وما عداه فالاحتمالات فيه متعارضة ، على ما يأتي .

ومنهم من توقف . والتوقف إن كان للتردد بين الإستواء بمعنى الاستقرار ، وغيره من الاحتمالات ؛ خطأ ؛ ضرورة إنتفاء الإستواء بمعنى الاستقرار قطعاً ، وإن كان للتردد بين ما عدا ذلك من الاحتمالات ؛ لعدم القطع بواحد منها على سبيل التعيين ؛ فلا بأس به .

(١) انظر الأمانة عن أصول الديانة للأشعري ص ٢٦ وأصول الدين للبيضاوي ص ١١٢ والشامل للإمام الحرمين ص ٥٥٠ .

ومن كتب الأندلس : غاية المرام ص ١٣٧ ، ١٤١ .

ومن كتب المتأخرين : انظر شرح طوابع الأنوار ص ١٨٤ والمواقف للإيجي ص ٢٩٧ وشرح المقاصد ٢ / ٨٨ .

(٢) سورة طه ٥ / ٢٠ .

(٣) قن ب (أو أصغر أو أكبر) .

(٤) قن ب (قيماً) .

(٥) هو الإمام مالك بن أنس بن مالك الأصمعي الحميري - أبو عبد الله - إمام دار الهجرة - أحد الأئمة الأربعة عليه

أهل السنة ، وأبيه تنسب المالكية ، ولد بالمدينة سنة ٩٣ هـ . وتوفي بها سنة ١٧٩ (انظر الشامل للإمام الحرمين

ص ٥٥١ ، الأعلام المبرز كلبي ١ / ١٢٨) .

ومنه : من صار إلى التأويل - والقائلون بالتأويل فقد اختلفوا :

فمنهم من حمل الإستواء في الآية على الإستيلاء ، والقهر ، ومنه قول العريب :  
استوى الأمير على مملكته ، عند دخول العباد في طاعته ، ومنه قول الشاعر :

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهبraq<sup>(١)</sup>

أي استولى -

وقال الآخر :

ولمّا علونا واستولينا عليهم تركناهم صرعى لبشر وطائر<sup>(٢)</sup>

أي استولينا عليهم ؛ وهو من أحسن التأويلات وأقربها<sup>(٣)</sup> .

فإن قيل : حمل الإستواء على الإستيلاء ، يشعر بسبق المغالبة وتقدم المقاومة ؛  
وهو مجتمع على الله - تعالى - .

١/١١٥٥ / سلمنا عدم إشعاره بذلك ، غير أنه لا فائدة في تخصيص العرش بذلك ، مع  
تحقيقه بالنسبة إلى كل الحوادث .

قلنا : أما الأول ، فإنه<sup>(٤)</sup> وإن جاز أن يكون الاستيلاء مسبوقا بالمقاومة ، ولكن لا  
يلزم أن يكون مسبوقا بها ، ولا لفظ الإستيلاء مشعربه ، وإلا لكان لفظ الغالب مشعربه ؛  
وليس كذلك - بدليل قوله - تعالى - : ﴿ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ ﴾<sup>(٥)</sup> .

وأما الثاني : فعند دفع أيضا ؛ فإنه جاز أن تكون فائدة تخصيص العرش بالذكر  
للتشريف ، كما سبق . وجاز أن يكون ذلك للتنبيه بالأعلى على الأدنى من حيث أن  
العرش في اعتقاد الخلائق أعظم المخلوقات ، وأجل الكائنات .

(١) القائل الأعطل :

وقد قاله في بشر بن مروان - انظر ديوان الأعطل الطبعة الثانية من ٢٨٠ ط : دار المشرق ببيروت .

(٢) ورد هذا البيت في الشامل لإمام الحرمين من ٥٥٠ .

(٣) في ب (وأقواها) .

(٤) في ب (قلانه) .

(٥) سورة يوسف ٢١ / ١٢ .

ومنهم : من حمل الاستواء في الآية على الاستعلاء والرفعة ، ويتقدم فيه الإشكالان السابقان ، وجوابهما ما سبق .

ومنهم : من حمله على القصد والإرادة لخلق العرش ؛ فإن الاستواء قد يطلق بمعنى القصد<sup>(١)</sup> . ومنه قوله - تعالى - ﴿ ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ ﴾<sup>(٢)</sup> : أي قصد إلى السماء .

وفيه نظر ؛ فإن الاستواء وإن أطلق بمعنى القصد عند صلته بالي ؛ فلا يلزم مثله ؛ عند صلته بعلي ؛ ولهذا يحسن أن يقال : فلان قاصد إليك ، ولا يقال : قاصد عليك .

\*\*\*\*\*

(١) أي تب (القصد عند صلته بالي) .

(٢) سورة فصلت ١١/٤ .

### الصفة العاشرة : «النزول»<sup>(١)</sup>

وقد ورد في الصحاح المنقولة عن الثقات عن النبي عليه السلام أنه قال : «إن الله - تعالى - ينزل إلى سماء الدنيا في كل ليلة ، وفي رواية : في كل ليلة جمعة ، فيقول : هل من تائب قائب عليه ؟ هل من مستغفر فأغفر له ؟<sup>(٢)</sup> وظاهر لفظ النزول ، الانتقال ، والحركة من جهة العلو ، إلى جهة السفل .

فمن حمله على ذلك في حق الله - تعالى - من النسبة : فقد أوجب كون الباري - تعالى - متحيزاً : لا تنقله في الأحيار ، وتبدلها عليه ، وهو محال ، كما يأتي .

ولما تعذر حمله على ما هو ظاهر فيه ، اختلف الأئمة .

فذهب بعض السلف : إلى حمل النزول في حق الله - تعالى - على نزول لا كنزولنا من غير حركة وانتقال . وهو وإن كان ممكناً في نفس الأمر ، غير أنه لا يدل عليه قاطع ، ولا لفظ النزول في الخبر يحتمله على ما سبق ؛ فتعين التأويل بما يحتمله لفظ النزول ؛ وهو حمل النزول على معنى اللطف والرحمة ، وترك ما يليق بعلو الرتبة وعظم الشأن ، والاستغناء الكامل / المطلق .

ل ١٢٨ / ب

ولهذا يقال : نزل الملك مع فلان إلى أدنى الدرجات ؛ عند لطفه به ، وانسياطه في حضرة مملكته . وفائدة ذلك الانسياط الخلق على التقرب بالعبادات ، ولا فلو نظر إلى ما يليق بمملكته ، وعلو<sup>(٣)</sup> شأنه ، وعظمته ؛ لما وقع التجاسر من العبيد على<sup>(٤)</sup> خدمته<sup>(٥)</sup> ، والوقوف بين يديه في طاعته ؛ فإن العباد (و)<sup>(٦)</sup> عباداتهم من صومهم ، وصلاتهم بالنسبة

(١) انظر الشامل لإمام الحرمين ص ٥٥٧ ، والجامع العوام عن علم الكلام ص ٦٥ ضمن مجموعة القصود العوالي وأساس التقديس للرازي ص ١١١ ، ومن كتب الأئمة : غاية المرام ص ١٢٧ ، ١٢٨ .

(٢) هذا الحديث أورده الأمدى أيضاً في غاية المرام ص ١٢٧ ، كما ذكره كثير من أئمة المذهب في كتبهم ، وأولوه بأويلات عدة ، وقد ذكره ابن تيمية في العقيدة الواسطية ص ١٥ وقال : إنه متفق عليه .

وقد ورد هذا الحديث مع اختلاف في الألفاظ في كثير من الصحاح فقد ورد في صحيح البخاري عن أبي هريرة ، رضي الله عنه - (كتاب التهجد ، باب الدعاء ، والصلوة من آخر الليل) ٢ / ٦٢ ، وصحيح مسلم ١ / ٥٢١ - ٥٢٢ (كتاب المستغفرين ، باب التوحيب في الدعاء والذكر في آخر الليل والإجابة فيه) .

كما ورد هذا الحديث أيضاً في سنن أبي داود وسنن الترمذي ومسنن الإمام أحمد .

(٣) في ب (وعظم)

(٤) في ب (تخدمته)

(٥) سابق من أ .

إلى عظمة الله - تعالى - وجلاله ، دون تحريك أنملة لبعض العباد طاعة وخدمة لبعض ملوك العباد<sup>(١)</sup> ، ومن فعل ذلك : فإنه يعد في العرف<sup>(٢)</sup> مستهيناً مستهزئاً بذلك الملك<sup>(٣)</sup> ، وخارجاً عن دائرة التعظيم ، فما ظنك (يمن)<sup>(٤)</sup> هو دونه في الرتبة ؟

وأما التخصيص بسماء الدنيا . فإنما كان لأنها أدنى الدرجات بالنسبة إلى جلال الله - تعالى - فلذلك<sup>(٥)</sup> خصصت بالنزول إليها مبالغة في التلطف . كما يقال للواحد منا : صعد إلى الشرى ، ونزل إلى الثرى ، من حيث أن ذلك أنهى الدرجات بالنسبة إليه ، إرتقاء ونزولاً .

ولأجل ذلك خصص النزول بالليالي دون الأيام ؛ من حيث إنها مظنة الخلوات ، وأنواع العبادات ، لأرباب المعاملات .

ويحتمل أن يكون المراد بذلك نزول ملك من ملائكة<sup>(٦)</sup> الله<sup>(٧)</sup> بطريق حنف المضاف ، وإقامة المضاف إليه مقامه كقوله - تعالى - : ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾ : أي أهل القرية : ولقوله<sup>(٨)</sup> - تعالى<sup>(٩)</sup> - ﴿الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ﴾<sup>(١٠)</sup> : أي أولياء الله . ويقول : هل من تائب فأتوب عليه ؟ هل من مستغفر فأعفر له ؟ ، ويضاف ذلك القول إلى الله - تعالى - كما يقال : نادى الملك في مدينته وقال : كذا كذا . وإن كان المنادى ، والقائل غيره .



(١) في ب (الأرض) .

(٢) في أ (يمن) .

(٣) في ب (الملائكة) .

(٤) سورة المائدة ٥/٣٣ .

(٥) في ب (مستهيناً لذلك الملك مستهزئاً به) .

(٦) في ب (ولذلك) .

(٧) في ب (وقوله) .



### الصفة الحادية عشرة : « الصورة »

وقد روى عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال : « إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ <sup>(١)</sup> عَلَى صُورَتِهِ » <sup>(٢)</sup>

فذهبت المشبهة : إلى أن هاء الضمير في الصورة عائدة إلى الله - تعالى - ، وأن الله - تعالى - مصور بصورة مثل <sup>(٣)</sup> صورة <sup>(٤)</sup> آدم ؛ وهو محال كما يأتي :

ومن عرف سبب ورود الخبر هان عليه النقضي عنه ، وسببه ما روى أن النبي - صلى الله عليه وسلم - رأى شخصا يلطم صبيا على وجهه فقال : لا تلمسه إن الله خلق آدم على صورته - على <sup>(٥)</sup> صورة العصى <sup>(٦)</sup> ولو قطع النظر عن سبب ورود ؛ فيمكن <sup>(٧)</sup> تأويله بعود الضمير في الخبر إلى آدم ، وبيان من وجهين :

الأول : أنه أمكن أن يقال : المراد به أنه خلق آدم على صورته التي روى عليها ابتداء من غير أب ، وأم ، وتقلب في أطوار الخلقة .

الثاني : أنه خلق آدم في ابتداء خلقه على الصورة التي هي بها من الجنة ، لا أنه غير عنها ، ويكون المراد من ذلك بيان تخصيص آدم بذلك تشريفا له ، وتكريما .

فإن قيل : وإن استمر لكم مثل هذا التأويل في قوله : إن الله خلق آدم على صورته ، فما وجه التأويل في قوله عليه السلام : « إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ » ؛ فإنه من الأحاديث المشهورة بالصحة .

(١) من قول (السنائي والقاتل وغيره) : « إلى خلق آدم » ساقط من ب .

(٢) هذا الحديث ذكره إمام الحرمين في الشامل ص ٥٦٠ وقال إنه غير صحيح ، ولم يدون في المشاهر من الصحاح ، ثم تأويله قريب المأخذ . كما ذكر الإمام الرازي خمسة أخبار عن الرسول فيها ذكر الصورة في أساس التأسيس من ٨٣ - ٩١ وأولها قلها .

أما عن صحة الصورة بالتعصیل :

فانظر الشامل لإمام الحرمين ص ٥٦٠ ، ٥٦١ والجامع العوام للفتاوى ص ٦٤ ، وأساس التأسيس للرازي ص ٨٣ - ٩١ . فقد أولوا الأحاديث الواردة في هذا المبحث . وها ذكره الأمدى هنا لا يخرج عن قولهم - وقد ورد هذا الحديث في صحيح شيخنا في كتاب الأنبياء ج ٤ ص ١١٦ ، وفي كتاب الاستبصار ج ٨ ص ٦٢ (ط) الشعب . كما ورد في صحيح مسلم ٢٠١٧/٤ (كتاب البر : باب التهنين عن ضرب الوجه) .

(٣) في ب (كصورة) .

(٤) ساقط من ب .

(٥) في ب (لا يمكن) .

قلنا : إذا ثبت استحالة إتيان الرب <sup>(١)</sup> - تعالى - بصورة مشابهة لصورة آدم ؛  
فالتأويل واجب ، والحمل على الإحتمال البعيد لازم . وإن كان فى غاية البعد ، وهو أن  
يقال : يحتمل أنه أراد بقوله : « عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ » : أى صفة <sup>(٢)</sup> الرحمن ؛ فإن الصورة قد  
تطلق ويراد بها الصفة .

ولهذا يقول القائل لغيره إذا أراد استعمال أمر : اذكر لى صورة الحال : أى صفة <sup>(٣)</sup>  
الحال <sup>(٤)</sup> . وحيث خلق آدم مخصصا بعلوم لم توجد لغيره <sup>(٥)</sup> من المخلوقين على <sup>(٦)</sup> ما قال  
- تعالى - : ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ الآية وكان الرب - تعالى - أيضا منفردا بعلوم لا  
يشاركه فيها أحد من المخلوقين <sup>(٧)</sup> فصح القول : بأنه خلق آدم على صورة الرحمن : أى  
على صفة الرحمن . ويحتمل أن يقال : إن الله خلق آدم على صورة الرحمن : أى على  
صورة معظمة فى علم الله - تعالى - وأضافها إلى الرحمن تشريفا (له) <sup>(٨)</sup> ، وتكريما على  
ما سبق .

وعلى هذا المعنى حمل بعض المفسرين قوله - تعالى - ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي  
أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴾ <sup>(٩)</sup> .



(١) فى ب (البارئ) .

(٢) فى ب (على صفة) .

(٣) فى ب (صفته) .

(٤) فى ب (من غيره) .

(٥) من أول (على ما قال تعالى .) سابق من ب . (الآية من سورة البقرة ٢/٢١) .

(٦) سابق من أ .

(٧) سورة التين ١/١٥ .

### الصفة الثانية عشرة : «الكف»<sup>(١)</sup>

وقد روى عن النبي - عليه الصلاة والسلام - أنه قال إخباراً عن ليلة المعراج :  
«فَوَضَعَ كَفَّهُ بَيْنَ كَتِفَيْ فَوَجَدَتْ بُرْدَهَا فِي كَيْدِي» فلذلك ذهب المشبهة إلى كون الرب -  
تعالى - متصفاً بكف بمعنى الجارحة .

ومن السلف من قال : هو<sup>(٢)</sup> موصوف بكف لا كالكفوف<sup>(٣)</sup> .

ومن الأئمة من سلك طريق التأويل .

أما القول الأول : فيأطل : لما سيأتي<sup>(٤)</sup> .

وأما الثاني : فهو أيضاً ممنوع لما سبق في المسائل المتقدمة .

والمأول قال : إذا تعذر حمل اللفظ على حقيقته تعين حمله / على مجازة .

ووجه التجوز فيه : أن الكف قد تطلق ويراد بها الإحتواء على التقدير والتدبير بالخير  
والشر ، ومنه يقال : فلان في كف فلان : أي في تدبيره .

وعلى هذا فمعنى قوله عليه الصلاة والسلام - «فَوَضَعَ كَفَّهُ بَيْنَ كَتِفَيْ» أراد به بيان  
الطافه به وإشفاقه عليه في تدبيره له .

ومعنى قوله «فَوَجَدَتْ بُرْدَهَا بَيْنَ كَتِفَيْ» : أي روح الطافه به فإن البرد قد يعبر به في  
اللغة عن كل روح وراحة - ومنه قولهم : ابترد فلان إذا إستراح .

\*\*\*

(١) انظر الشامل لإمام الحرمين ص ٥٦٢ وأساس التقديس للرازي ص ١٢٤ .

ومن كتب المتأخرين المتأخرين بالأمدى :

انظر : شرح طوائع الأنوار ص ١٨٤ والمواظب ص ٢٩٨ وشرح المقاصد ٨١ / ٢ .

(٢) في ب (هو تعالى متصف بالكف لا بالكفوف) .

(٣) انظر ل ١٤٢ / أ وما بعدها .

### الصفة الثالثة عشر : «الأصبعان»<sup>(١)</sup>

قال عليه الصلاة والسلام «إِنَّ قُلُوبَ الْمُلُوكِ بَيْنَ أَصْبَعَيْنِ مِنَ أَصْبَاحِ الرَّحْمَنِ يُقَلَّبُهَا كَيْفَ شَاءَ»<sup>(٢)</sup> . ولا يمكن أن يكون متصفا بأصبعين بمعنى الجارحتين ، ولا بأصبعين لا كأصابعنا ؛ إنما<sup>(٣)</sup> مر في باقى الصفات الخبرية .  
وأما وجه التأويل ؛ فكما سبق فى اليدين .



(١) انظر التاميل للإمام الحرميين من ٥٦٤ وأساسى التقديس للزلى من ١٢٥ ،

والمواقف للإيجى من ٢٩٨ والجامع للعوام عن علم الكلام من ٦٣ .

(٢) رواه مسلم والإمام أحمد فى مسنده عن ابن عمر بلفظ : «إِنَّ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ كُلِّهَا بَيْنَ أَصْبَعَيْنِ مِنَ أَصْبَاحِ الرَّحْمَنِ كَقَلْبِ وَاحِدٍ يَصْرِفُهُ حَيْثُ يَشَاءُ» ورمز له السيوطى بالصحة . (الجامع الصغير ج ١ حديث رقم ٦٣٤٩) .

(٣) فى ب (لما سبق فى الصفات) .

### الصفة الرابعة عشرة : «القدم»<sup>(١)</sup>

قال عليه الصلاة والسلام في أثناء حديث مطول «يُبْضِعُ الْجَبَّارُ قَدَمَهُ فِي النَّارِ فَتَقُولُ قَطُّ قَطُّ»<sup>(٢)</sup> : أي حسي حسي - ويتعذر حمله على القدم بمعنى الجارحة ، وعلى ضفة زائدة بكونه قدما لا كأقداما ؛ لما تقدم في اليدين .

وإذا تعذر حمل اللفظ على ظاهره ، تعيين حمله على ما هو بعيد فيه ؛ وهو أنه يحتمل أنه أراد بالقدم أقدام الجبارين المرتفعين عن التكليف ؛ فإن كل من طغى ، وبغى ، وخرج عن رتبة التكليف يقال له : جبار . وعبر عن المجموع بلفظ الواحد كما في قوله - تعالى - : ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ خَسِرٌ﴾<sup>(٣)</sup>

ويحتمل أنه أراد به قدم بعض الجبارين عينا ، ويكون الله - تعالى - قد ألهم النار طلب المزيد إلى حين وضع قدم ذلك الجبار المعين فيها .

ويحتمل أنه أراد به مالكا خازن النار .



(١) انظر الشامل لإمام الحرمين ص ٥٦٢ وأمناس الحقدس للرازي ص ١٤١ وغاية المرام للأملدي ص ١٣٧-١٤١ والمواقف للإيجي ص ٢٩٨

(٢) هذا الحديث أورده ابن تيمية في العنيفة الواسطية ص ١٣ وقال : إنه متفق عليه - كما أورده الأملدي بتعامة في غاية المرام ص ١٣٧ ونحوه كما يلي :

«إذا كان يوم القيامة واستقر أهل الجنان في نعيمهم وأهل النيران في جميعهم ، قالت النار : هل من مزيد؟ فبضع الجبار قدمه فيها فتقول قَطُّ قَطُّ»

ومما ورد هنا جزء من حديث ورد في صحيح البخاري ١٧٢ / ٦ (كتاب التفسير تفسير سورة ق) عن ابن عمر : رضى الله عنه - كما ورد في مواضع أخرى في صحيح البخاري - وانظر أيضا صحيح مسلم ٢ / ٢١٨٦

(كتاب الجنة ، باب النار يدخلها الجبارون - ٢) -

(٣) سورة العنكبوت ٢ / ١٠٢



### الصفة الخامسة عشرة : « الضحك »<sup>(١)</sup>

وقد أثبت المشيخة صفة الضحك للبخاري<sup>(٢)</sup> - تعالى - بمسكا بما روى عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال : في أثناء حديث «فَضَحِكَ حَتَّى بَدَتْ نَوَاجِزُهُ»<sup>(٣)</sup> ويمتنع حملة على التَّبَسُّم ، والقيقة بالآلات ، والأدوات الجسمانية ؛ لما سيأتي<sup>(٤)</sup> إبطاله في إبطال التشبيه . وعلى ضحك لا كَضَحِكُنَا ؛ لما تقدم ؛ فلا بد من التأويل .

وتأويله أن يقال : الضحك قد يطلق على ظهور تباشير النجح في كل أمر .

ومنه يقال : / ضحكك الرياض إذا بدت أزهارها ، وعلى هذا فقوله فضحك ؛ أي ل ١٢٠ / بدت تباشير الخير ، والنجح منه .

وقوله : «حَتَّى بَدَتْ نَوَاجِزُهُ» ؛ أي ظهر كنه ما كان متوقعا منه ؛ فإن بدو النواجز قد يطلق على هذا المعنى .

ومنه قول الشاعر :

قَوْمٌ إِذَا الشَّرُّ أَبْدَى نَوَاجِزَهُ لَهُمْ طَارُوا إِلَيْهِ زُرَاقَاتٌ وَوَحْدَانَا<sup>(٥)</sup>

أما أن يكون المراد به الاستئان ؛ فهو محال .

\*\*\*\*\*

(١) انظر الشامل لإمام الحرمين ص ٥٦٥ وأساس التفتيش للرازي ص ١٤٤ - ١٤٦ .

(٢) في ب (لله) .

(٣) انظر المعجم المنبهرس لألفاظ الحديث النبوي ٢ / ٤٨٢ ، فقد ورد بالنص الثاني : (فضحك النبي - رسول الله

ص ٢ - حتى بدت نواجزه) ويحيل على مواضع متعددة في الكتب الستة للبخاري ، ومسلم ، والترمذي ، وابن ماجه ، وأبي داود ، وأحمد بن حنبل مما يؤكد أن المقصود به النبي صلى الله عليه وسلم .

وما ورد جزء من حديث عن عبد الله بن مسعود في البخاري ٦ / ١٥٧ - ١٥٨ .

(كتاب التفسير ، تفسير سورة الزمر) وانظر صحيح مسلم ٢ / ٢٤٧ .

(كتاب صفات المنافقين ، باب صفة القيامة والجنة والنار) كما ورد هذا الحديث من مواضع أخرى من الصحيح

وفي سنن أبي داود وسنن الترمذي وسنن ابن ماجه ومسنن الإمام أحمد .

(٤) انظر ل ١٤٣ / ب وما بعدها .

(٥) ورد هذا البيت في الشامل لإمام الحرمين ص ٥٦٥ .

### الصفة السادسة عشرة : «الكرم»<sup>(١)</sup>

الظواهر واردة ، والإجماع متفق على إتصاف الرب - تعالى - بالكرم .

وقد ذهب عبد الله بن سعيد : إلى أن كرمه صفة نفسانية زائدة على ما له من الصفات . وهو وإن كان ممكناً . إلا أنه لا دليل عليه قطعاً ، ولا ظاهراً ؛ فيمتنع الجزم به .

وعلى هذا : فما معنى إتصافه بالكرم ؟ فيأتي في شرح أسماء الله الحسنى<sup>(٢)</sup> . وليس تأويل هذه الظواهر وحملها على ما أشير إليه من (المحامل)<sup>(٣)</sup> بمستبعد كما حمل قوله - تعالى - ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ ﴾<sup>(٤)</sup> وقوله - تعالى - : ﴿ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ ﴾<sup>(٥)</sup> على معنى الحفظ ، والرعاية .

وكما حمل قوله - تعالى - على ما أخبر به نبيه - عليه السلام - عنه أنه قال :

«فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَاسْبِغْ أَيْدِيكَ بِمُحَمَّدٍ»<sup>(٦)</sup> . على معنى التطويل ، والإنعام . إلى غير ذلك من الظواهر .



(١) عن الكرم انظر شرح المقاصد للفتاوى ٨٧/٢ .

(٢) انظر ٢٩٦/ب .

(٣) في أ (المنحال) .

(٤) سورة الحديد ٥٧/٤ .

(٥) سورة المجادلة ٥٨/٧ .

(٦) جزء من حديث قلبي عن أبي هريرة - رضي الله عنه - ورد في البخاري ١٤٧/٩ (كتاب التوحيد : باب ما يذكر في الذات والتعوت)

كما ورد في صحيح مسلم ٢/٢١٠٢ (كتاب التوبة : باب في الحق على التوبة واقترح بها)

كما ورد في مواضع عدة من الصحاح وفي متن الترمذي وابن ماجه وسنة الإمام أحمد .

## المسألة التاسعة

فى أن الصفة هل هى نفس الوصف ، أو غيره<sup>(١)</sup> ؟

وقد اختلف فى ذلك :

فذهب المعتزلة : إلى أن الصفة هى نفس الوصف ، والوصف خبر المخبر عن  
أخبر عنه بأمر ما كقوله : إنه عالم ، أو قادر ، أو أبيض ، أو أسود ، ونحوه ، وأنه لا صلوة  
للصفة ، والوصف إلا هذا .

واحتجوا على ذلك : بأنه لو خلق الله - تعالى - العلم ، والقدرة ، أو غير ذلك لبعض  
المخلوقين ! لم يصح تسميته باعتبار ذلك واصفا . ولو كان العلم والقدرة صفة : لصح  
تسمية خالقه واصفا . كما يصح تسمية خالق الحركة محركا . ولو أخبر عنه أنه عالم ، أو  
قادر ، أو غير ذلك : صح تسميته واصفا . والصفة يجب أن يكون ما يكون بها الواصف  
واصفا ، وليس على هذا النحو غير القول ، والإخبار .

وإذا ثبت أن الوصف هو القول ، والإخبار : فالعرب تقول : الوصف والصفة بمعنى  
واحد : كالوجه والجهة ، والوعد والعدة ، والوزن والوزنة .

وإذا كان الوصف / هو القول : فالصفة هى القول : لكونها فى معناه .

ال ١٢/ب

وأما معتقد أهل الحق من الأشاعرة ، وغيرهم : فهو أن الوصف هو القول الدال  
على الصفة ، والصفة هى المعنى القائم بشئ ما : كالعلم ، والقدرة ، والإرادة ، ونحو ذلك .  
وبيناه من أربعة أوجه :

الأول : ما اشتهر فى لسان العرب أن الصفة النفية منقسمة إلى : خلقية لازمة ،  
وغير خلقية ، وفسروا الخلقية بالسواد والبياض : ونحوه . والغير خلقية : ما كان مكنسبا  
من العلوم وغيرها : وهو دليل صحة إطلاق الصفة على المعنى .

الثانى : هو أن العقلاء متفقون على صحة إطلاق القول بأن العلم صفة فلان ،  
والجهل صفة فلان . وأن العدل ، والأفضال ، والإحسان (صفات)<sup>(٢)</sup> لله تعالى .

(١) انظر المقصد الأسمى للغزالي ص ١٢ وغاية المرام للأمدى ص ١٤٤ .

(٢) أى (صفة) .

الثالث : إجماع العقلاء على أن من اتصف بصفة ، لا ترايله تلك الصفة بإخبار المخبرين ، وعدم إخبارهم ، ولو كانت الصفة هي الإخبار ؛ لما كان كذلك .

الرابع : هو أنه لو لم تكن الصفة هي المعنى ؛ بل القول والإخبار ، لما كان الرب تعالى متصفا في الأزل بصفات الإلهية ، والجلال ؛ لعدم المخبرين ، والواصفين ؛ وهو خرق لإجماع الصليبين .

والقول بأنه لو كانت الصفة هي المعنى القائم بالشئ ، لسمى خالقه واصفا ؛ ليس كذلك ؛ إذ ليس اشتقاق اسم الواصف من الصفة ؛ بل من الوصف ؛ وهو الإخبار عن الصفة . ولو كان اشتقاق اسم الواصف من خلق الصفة ؛ لسمى الرب تعالى عالما ؛ بخلقه للعالم الحادث ، ومستظيما ؛ بخلقه <sup>(١)</sup> للإستظاعة الحادثة ؛ وهو محال .

وعلى هذا : فلا نسلم أن اسم المنحرك مشتق من الحركة ؛ بل من التحريك .

وقول العرب : الوصف ، والصفة بمنزلة واحدة إن صبح ؛ فجوابه من وجهين :

الأول : أنه يمكن أن يقال : معناه تنزيل الصفة منزلة الوصف في المصدرية ، وإن كانت الصفة خارجة عن قياس المصادر ؛ ولهذا يقال : وصفته صفة ، ووصفته وصفا . ومثل ذلك <sup>(٢)</sup> سائغ <sup>(٣)</sup> في الناسان . ومنه قوله تعالى : ﴿ وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا ﴾ <sup>(٤)</sup> . وإن كان المصدر المنقاس فيه الإنبات ، ومن ذلك قولهم : كتب كتابا . والمصدر المنقاس كتابة .

الثاني : أنه يمكن أن يقال معنى قولهم : الوصف ، والصفة بمنزلة واحدة : [ أي ] <sup>(٥)</sup> أن الوصف صفة للواصف المخبر لقيامه به .

وبالجملة فالبحث / في هذه المسألة لغوي ، لا معنوي .

\*\*\*\*\*

(١) في ب (لخلقته)

(٢) في ب (هذا سائغ)

(٣) سورة نوح ١٧/١٧

(٤) في أ (من)

(٥) في أ (من)

### المسألة العاشرة

فى أن الصفة هل هى نفس الموصوف ، أو غيره ؟  
وأن الصفة هل توصف ، أم لا<sup>(١)</sup> ؟

أما أن الصفة هل هى نفس الموصوف ، أو غيره ؟

فالذى ذهب إليه<sup>(٢)</sup> الشيخ أبى الحسن الأشعرى ، وعامة الأصحاب أن من الصفات ما هى عين الموصوف : كالوجود .

ومنها ما هى غيره : وهى كل صفة أمكن مفارقتها للموصوف : كصفات الأفعال : من كونه خالقاً ، ورازقاً ، ونحوه<sup>(٣)</sup> . ومنها ما لا يقال : إنها عين الموصوف ، ولا غيره : وهى كل صفة امتنع القول بمفارقتها للموصوف بوجه ما : كالعلم ، والقدرة ، والإرادة ، وغير ذلك من الصفات النفسانية لله تعالى - بناء على أن معنى المتغايرين كل موجودين صحت مفارقة أحدهما للآخر بجهة ما .

وعلى هذا : فكما أن الصفة التى لا تفارق ليست هى عين الموصوف ، ولا غيره ؛ فكذلك الصفات النفسانية بعضها مع بعض لما لم يصح انفكاك بعضها عن بعض ؛ فلا يقال : إن بعضها عين الصفة الأخرى ، ولا غيرها .

أما أنها ليست هى ؛ فلأن المفهوم منها غير متحد قطعاً .

وأما أنها ليست غيرها ؛ فلعدم الانفكاك ، وحاصل النزاع فى هذا لا يرجع إلا إلى اصطلاح لفظى لاحظ له فى المعنى .

وأما أن الصفة . هل توصف ؟

فالذى عليه اتفاق العقلاء : أن الصفات لا يمتنع وصفها بصفات أنفسها ؛ لكونها موجودة ، وثابتة ، وغير ذلك .

وإنما الخلاف بينهم فى وصف الصفات بصفات معللة بمعنى زائد عليها .

(١) انظر غاية المرام للأمدى ص ١٤٥ .

(٢) ساقط من أ .

(٣) فى ب (ونحوها) .



فذهب عبد الله بن سعيد : إلى أن الصفات لا توصف بمثل هذه الصفات ، فلا  
توصف صفات الرب - تعالى - بكونها باقية ، ولا قديمة - ولا كانت باقية بقاء ، وقديمة  
بقدم .

ويلزم منه قيام المعنى بالمعنى : وهذا معاً لا سبيل إليه . مع استمرار صفات الله  
تعالى فيما لا يزال ، وكونها لا أول لها ؛ بل الحق إنما هو وصفها بكونها قديمة ، وباقية .  
وأما كونها موصوفة بالبقاء ، والقدم . أو غير موصوفة به ؛ فقد سبق تحقيقه بما فيه  
مقتنع ، وكفاية .

\*\*\*\*\*

### المسألة الحادية عشرة

في تعلق الصفات بمتعلقاتها ، وأنه ثبوتى ، أو عدمى

والمناسب لأصول أصحابنا أن مفهوم تعلق العلم بالمعلوم لا يريد على كونه معلوما

به ، وأن تعلق القدرة/ بالمقدور ، لا يريد على حصول المقدور بالقدرة . كـ ١٢٩/١

وعلى هذا<sup>(١)</sup> في كل مضافين ، ومن نازع زعم أن تعلق القدرة بالمقدور أمر ثبوتى

زائد على حصول المقدور بالقدرة . وأن تعلق العلم بالمعلوم أمر ثبوتى زائد على كون  
المعلوم معلوما بالعلم .

احتج الأصحاب بأنه لو كان تعلق القدرة بالمقدور أمرا ثبوتيا ، وله وجود فى الأعيان

لم يخل : إما أن يكون واجبا لذاته ، أو ممكنا لذاته .

لا جائز أن يكون واجبا : وإلا لما افتقر إلى غيره فى وجوده والتعلق إذا كان صفة

وجودية ؛ فهو مفتقر إلى الموصوف به ؛ فلا يكون واجبا لذاته ؛ فلم يبق إلا أن يكون

ممكنا ؛ وعند ذلك فلا بد له من مؤثر ، والكلام فى تعلق ذلك المؤثر به كالكلام فى  
الأول ؛ ويلزم منه التسلسل ، أو الدور .

وهذه المحالات إنما لزمّت من كون التعلق ثبوتيا فى الأعيان ؛ فالقول به ممنوع .

فإن قيل : لا نزاع بين العقلاء فى المغايرة بين ذات القدرة ، والمقدور ، والعلم ،

والمعلوم ، وأن القدرة متعلقة بالمقدور ، والعلم بالمعلوم . ولولا ذلك لما تحقق وجود  
المقدور ، ولما كان المعلوم معلوما .

وهذا التعلق<sup>(٢)</sup> ليس هو نفس القدرة ، ولا نفس المقدور ، ولا نفس العلم ، ولا نفس

المعلوم ؛ بدليل صحة العلم بكل واحد من هذين المتعلقين<sup>(٣)</sup> مع الجهل بما بينهما من  
التعلق ؛ والمعلوم غير ما ليس بمعلوم .

وإذا كان التعلق زائدا على المتعلقين فلا يخلو ؛ إما أن يكون ثبوتيا ، أو نفييا .

(١) فى ب (هذا الكلام) .

(٢) فى ب (التعلق) .

(٣) فى ب (المتعلقين) .

لا جائز أن يكون نفياً ؛ فإن<sup>(١)</sup> نقيض التعلق لا تعلق . ولا تعلق نفى بدليل صحة  
إتصاف العدم المحض به ، فالتعلق ثبوتى .

وهو إما أن يكون كذلك فى نفس الأمر ، أو لا يكون كذلك فى نفس الأمر .

لا جائز أن لا يكون كذلك فى نفس الأمر ؛ إذ هو خلاف ما الكلام فيه ؛ إذ الكلام  
إنما هو مفروض فيما إذا تعلقت القدرة بالمقدور ، والعلم بالمعلوم حقيقة فى نفس الأمر ،  
لا فى فرض الفراض ، وتقدير المقدور . وسواء كان ذلك معلوماً لنا ، أو مجهولاً .

وإذا كان كذلك فى نفس الأمر ؛ فلا معنى لكونه موجوداً فى الأعيان إلا هذا .

قلنا : أما التباين بين ذات القدرة ، والمقدور ، والعلم ، والمعلوم كذا فى كل  
مضافين ؛ فمسلم . غير أنا لا نسلم أن الإضافة ، والتعلق بين العلم ، والمعلوم ، والقدرة ،  
والمقدور / يزيد على حصول المقدور بالقدرة ، وكون المعلوم معلوماً بالعلم . وعلى هذا  
التيقن فى كل مضافين . وإذا كان تعلق القدرة بالمقدور لا معنى له إلا حصول المقدور  
بالقدرة ، وتعلق العلم بالمعلوم لا معنى له ، غير كون المعلوم معلوماً بالعلم ، وذلك لا  
يفضى إلى التسلسل على ما حققناه عند كون التعلق زائداً عليه .

وعلى هذا فلا مانع من تعلق الصفة بمتعلقها فى حالة دون حالة من غير تسلسل ،  
ولا تغير فى ذات الصفة ، وإن تغير التعلق والمتعلق .

\*\*\*\*\*

«النوع الثالث»  
فيما يجوز على الله تعالى  
وفيه مسألتان :

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_



## المسألة الأولى

فى أن حقيقة واجب الوجود ، هل هى الآن معلومة ، أم لا<sup>(١)</sup> ؟

وقد اختلف فيه<sup>(٢)</sup> :

فقال بعض المتكلمين من أصحابنا ، ومن المعتزلة : العلم بحقيقته فى الآن حاصل .

ومنهم من منع من ذلك

ثم اختلف القائلون بالمنع فى أنه : هل يجوز أن تصير حقيقته معلومة ؟ فمنهم من منع أيضا : كالغلامسة ، وبعض أصحابنا : كالغزالي<sup>(٣)</sup> ، وإمام الحرمين .

ومنهم من توقف : كالقاضى أبى بكر ، وضرار بن عمرو .

واحتج القائلون بالمنع مطلقا بحجج أربع :

الحجة الأولى : أن حقيقته غير متناهية ، والعقل متناه ، وإدراك غير المتناهى بالمتناهى : محال .

الحجة الثانية : هو أن ذاته وحقيقته مخالفة لذاتها لسائر الحقائق ، والذوات ، وكل ما نعلمه منه : ككونه موجودا ، وعالما ، وقادرا ، ومريدا إلى غير ذلك من الصفات : فغير مانع من وقوع الاشتراك فيها ؛ ولهذا يفترق بعد معرفة ما له من الصفات إلى بيان وحدانيته ، وإذا كانت ذاته مائعة من وقوع الاشتراك فيها ، وكل ما نعلمه منه غير مانع من وقوع الاشتراك فيه ؛ فذاته غير معلومة .

(١) انظر المواقف للإيجى ص ٣١٠ ، ٣١١ ، وشرح المقاصد للفتاوى ٢ / ٩١ ، ٩٢ .

(٢) فى ب (فى ذلك) .

(٣) الغزالي (٤٥٠ هـ - ٥٠٥ هـ) .

حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي - متكلم ، فقيه ، أصولى ، فقهى ، فاضل فى أنواع من العلوم - كان الأمدى منبها ينقده ، وفرد عليه ، وإذا ذكر رأيه يقول : قال بعض المتأخرين ، ولم يصرح باسمه إلا فى هذا الموضع . وقد تبعت هذه الآراء ، ووضعت نسبتها إلى الغزالي فى مواضعها .  
(وفيات الأعيان ٣ / ٢٥٢ ومعجم المؤلفين ١١ / ٢٦٦ والأعلام ٧ / ٢٤٧) .

الحجة الثالثة : أن طريق معرفة واجب الوجود ، إنما هو وجود الممكنات ، ووجوب إسنادها إلى موجود واجب ؛ قطعاً للتسلسل ، والدور ، وليس في ذلك ما يدل على كنه حقيقته ، ومعرفة ماهيته ، وكل ما تدركه منه بعد ذلك ؛ فلا يخرج عن الصفات الخارجة عن الذات : كصفات النفس من العلم ، والقدرة ، ونحوه .

أو الصفات الإضافية : ككونه خالقاً ، ومبدأ ، ونحوه . أو الصفات السلبية ، ككونه ليس بجوهر ، ولا جسم ، ولا عرض ، ونحوه . وكل ذلك لا يدل على كنه الحقيقة ؛ ل ١٢٢ ب فكانت غير / معلومة .

الحجة الرابعة : قوله - تعالى - : ﴿وَلَا يَحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ (١) .

وأما القائلون بكونها معلومة ؛ فقد احتجوا بأن قالوا :

لأخفاء بجواز الحكم على ذاته بإثبات صفات الكمال ، وسلب صفات النقص ؛ وهذا الحكم فرع تصور المحكوم عليه ؛ فإن ما لا يكون متصوراً في العقل لا يكون مصداقاً بإثبات حكم له ، أو سلبه عنه .

وعلى هذا : فمن قال إن ذاته غير معلومة ؛ يلزمه من هذا الحكم التصديق أن تكون ذاته معلومة .

ثم اعترضوا على حجج المذهب الأول :

أما الحجة الأولى : فإنها منقرضة بتعلق العلم بوجوده ؛ فإنه غير متناه . وسواء قلنا هو نفس الذات ، أو زائد عليها . ومع ذلك لم يمنع من تعلق العلم به ، وكذلك سائر صفاته النفسانية ؛ عند المعترف بها .

وأما الحجة الثانية : فقالوا : لا نسلم أن كل ما نعلمه عنه غير مانع من وقوع الاشتراك فيه ؛ فإن وجوده معلوم بموافقة الخصم هاهنا ، وبالدليل على ما سبق ؛ وهو مانع من وقوع الاشتراك فيه ، كما سلف في النوع الأول .

وأما الحجة الثالثة : فحاصلها يرجع إلى إبطال مدرك من المدارك .

وليس في ذلك ما يدل على إبطال كل مدرك ، ونفى باقي المدارك بعدم الإطلاع عليها مع البحث عنها ؛ غير يقيني ، كما سبق .

كيف : وأنه إذا اعترف بأن الطريق المذكور موصل إلى العلم بوجود واجب الوجود ؛  
فقد بينا في النوع الأول : أن ذاته وجوده ، ووجوده ذاته ؛ فإذا كان وجوده معلوما ؛ كانت  
ذاته معلومة .

وأما الآية : فلا حجة فيها ؛ فإن قوله - تعالى - : ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا  
خَلْفَهُمْ﴾<sup>(١)</sup> : أي من الأمور الغيبية ، والضمير في قوله - تعالى - : ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ  
عِلْمًا﴾<sup>(٢)</sup> عائد إلى معلوم الله - تعالى - مما بين أيديهم ، وما خلفهم من الأمور الغيبية ،  
لا إلى الله تعالى .

وأما نحن فنقول :

لا شك أنه معلوم الوجود ؛ فإن كان الوجود هو نفس الذات ؛ فالذات معلومة . وإن  
كان زائدا على الذات ؛ فالحكم بأن وجوده زائد على ذاته ، حكم تصديقي يستدعي  
تصور المحكوم عليه .

وعلى كلا التقديرين ؛ فيجب أن تكون ذاته متصورة .

ثم تصور الشيء ، تارة يكون بتصور ذاتياته ، ومقوماته<sup>(٣)</sup> ، إن كان مركبا .

وتارة بتصور خواصه ، ولوازمه . وسواء كان مركبا ، أو بسيطا ، لكن ذات واجب  
الوجود بسيطة غير مركبة كما يأتي<sup>(٤)</sup> ؛ فتصورها لا يكون بالطريق الأول ؛ بل بالثاني .

ل ١/١٢٣ / وعلى هذا ؛ فمن قال إنها متصورة بالطريق الثاني ؛ فقد قال حقا . ومن قال إنها  
غير متصورة بالطريق الأول ؛ فقد قال حقا .

وأما إن وقع النزاع بالنفي ، والإثبات على أحد الطرفين ؛ فالناقش في الطريق الأول :  
مضنيب ، وفي الثاني : مخطئ ، والحديث بعكسه .

\*\*\*\*\*

(١) سورة البقرة ٢/٢٥٥ .

(٢) سورة طه ٢٠/١١١ .

(٣) في حقه (ومعلوماته) .

(٤) انظر ل ١/١٥٢ أو ما بعدها .

## المسألة الثانية

### في رؤية الله - تعالى -

وتشتمل على مقدمة وفصلين :

أما المقدمة : فنقول : قد بينا الإدراكات ، ومعناها في مسألة<sup>(١)</sup> : السمع والبصر لله - تعالى - فلا بد من الإشارة إلى متعلقاتها من المدركات ، واختلاف المتكلمين فيها ، وما هو المختار .

أما الرؤية : فيصح تعلقها بكل موجود عند أئمتنا ، وأن<sup>(٢)</sup> المصحح للرؤية الوجود ، على ما يأتي . إلا عبد الله بن سعيد : فإنه نقل عنه أنه قال : لا تعلق الرؤية بغير القائم بنفسه .

وأما الصفات : فلا تعلق بها حتى قال : من رأى جسماً أسود ، فما رأى سواده : بل العرشي : كونه أسود ، وكذلك المسموع : هو المتكلم دون الكلام .

وذهب أكثر المعتزلة : إلى أن المدرك إنما هو الأجسام ، والألوان ، لا غير .

وذهب بعضهم ، وكثير من الكرامية : إلى أن المدرك ليس غير الألوان .

واتفقت المعتزلة : على استحالة رؤية العلوم ، والقدر ، والإرادات ، والروائح ، والطعوم شامداً ، وغائباً .

واتفق العقلاء : على استحالة رؤية المعدوم ، غير السالمة<sup>(٣)</sup> : فإنهم جوزوا رؤيته .

(١) انظر ما سبق لـ ٩٩/أ وما يعللها

(٢) في ب (يان) .

(٣) السالمة :

نسب هذه الطائفة إلى رجل وابنه . أما الرجل : فهو : محمد بن أحمد بن سالم البصري المتوفى عام ٢٩٧ هـ .  
وأما الابن فهو : أحمد بن محمد بن أحمد بن سالم المتوفى عام ٣٦٠ هـ . وكانوا يجمعون بين كلام أهل السنة ، وكلام المعتزلة مع ميل إلى التشبيه ، وترعة صوفية . ومن أشهر المتسبين إلى هذه الطائفة : أبو طالب العكي صاحب قوت القلوب المتوفى سنة ٣٨٦ هـ وتأثر بها كثير من أعلام التصوف في العالم الإسلامي .

أما عن رأيهم في جواز رؤية المعدوم ، فانظر الشافعي لإمام الحرمين في ٥٣٧ .

وربما الفكر الفلسفي ١/ ٤٠٠ - ٤٠٤ .

وأما الهواء : فقد اختلفوا في رؤيته .

فمنهم من قال : هو مرئي الآن ليلاً ، ونهاراً ، كأكثر أصحابنا .

ومنهم من منع ذلك مطلقاً : كالمعتزلة .

ومنهم : من جوز ذلك ليلاً ، لا نهاراً : وكل ما صح أن يرى : فهو مرئي لكل راء :  
خلاقاً للقاضي أبي بكر ، وبعض المعتزلة .

أما القاضي : فإنه قال : الرؤية المخلوقة لزيد لا يراها ، ويجوز أن يراها غيره .

وأما بعض المعتزلة : فإنهم قالوا : ذات الله - تعالى - مرئية له غير مرئية لمن  
سواه ، وكذلك فناء الجواهر <sup>(١)</sup> مرئي لله - تعالى - دون المخلوقين .

ومنهم : من طرد المنع من الرؤية في هاتين الصورتين مطلقاً .

أما صحة تعلق الرؤية بكل موجود على أصل أصحابنا : فمبنى على أن المصحح <sup>(٢)</sup>  
الرؤية <sup>(٣)</sup> هو الوجود ؛ فإن صح ذلك - على ما يستقضى الكلام فيه في رؤية الله <sup>(٤)</sup> -  
تعالى - فهو الحجة على مذهبهم ، وإبطال مذاهب المخالفين في امتناع رؤية بعض  
الموجودات ، والقائلين برؤية بعض <sup>(٥)</sup> المعدومات .

وعلى هذا فمن قال بالأحوال / من أصحابنا : فلا سبيل إلى كونها مرئية عنده - وإن ل ١٢٣ -  
كانت ثابتة - ضرورة عدم المصحح لرؤيتها ، وهو الوجود ؛ إذ هي غير موجودة ، ولا  
معدومة .

والذي يخص المنكرين رؤية <sup>(٥)</sup> الألوان ، والصفات : كعبد الله بن سعيد : ما يجده  
كل عاقل من نفسه من إدراك السواد ، والبياض ، وغير ذلك من الألوان - ولو ساع إنكار  
ذلك : لساع إنكار كل مشاهد مرئي ؛ ولا يخفى ما فيه من المحال .

(١) في ب (الجواهر) .

(٢) في ب (المصحح للرؤية) .

(٣) الظاهر ١٢٤ / ب وما بعدها .

(٤) ساقط من أ .

(٥) في ب (من رؤية) .



ولعله لم يرد ما هو الظاهر من كلامه ؛ بل لعله أراد به أن الصفات لا تدرك على حياتها عند فرض قيامها بالمحل ؛ بل المحل يدرك على <sup>(١)</sup> سواده ؛ وبياضه .

والذي يخص إبطال مذهب من يرى أن المرئي ليس غير الألوان <sup>(٢)</sup> أمور ثلاثة :

الأول : أن كل عاقل يعلم من نفسه رؤية أشكال الأجسام ، ومقاديرها . كما يعلم من نفسه رؤية ألوانها . ولو ساع إنكار ذلك ؛ لساع إنكار رؤية الألوان ؛ لعدم الفرق .

الثاني : أنا ندرك بالضرورة كون الأجسام في بعض الجهات دون البعض ؛ وليس ذلك من الألوان في شيء .

الثالث : هو أنا ندرك وجود الأجسام المقبلة على بعد ، ولا ندرك ألوانها إلا على قرب ؛ والمدرك غير ما ليس بمدرك .

وأما أن الهواء مرئي ؛ فلا يخفى جوازه إن صح أن المصحح للرؤية هو الوجود ؛ إذ هو موجود .

وأما أنه مرئي في وقتنا هذا ؛ فقد استدلل عليه بما نراه من اختلاف الأحوال عند طلوع الشمس ، وغروبها ، وانسباط شعاع الشمس على الأرض ، وتقلص الظل إلى ما قبل <sup>(٣)</sup> الزوال ، وازدياد الغي ، فيما بعد الزول ؛ مع بقاء الأرض على لونها في جميع الأحوال .

وإذا ثبت اختلاف الألوان في هذه الأحوال ، وتعدر عوده إلى لون الأرض ؛ لبقائها مع اختلاف الأحوال على ما هي عليه من اللون المرئي لنا ؛ تعين عوده إلى الهواء ، وعلى حسب شروق النير على الهواء وغروبه . يرى الهواء نارة مضيئة ، وتارة مظلمة . وهذا دليل على أن لون الهواء لذاته <sup>(٤)</sup> أسود مظلم ، وما له من الإضاءة ؛ إنما هو بسبب شروق الشمس عليه ، أو غيرها من النيرات .

(١) ساقط من ب .

(٢) هم الكرامية وبعض المعتزلة .

(٣) في ب (وقت) .

(٤) في ب (بذاته) .



### ولقائل أن يقول :

لا مانع أن يقال : بأن ما تراه من الألوان عند انبساط الشمس على وجه الأرض ، ونقصان الظل ، وتقلص الشمس ، وازدياد الغي ، إنما هو لون تكتسبه الأرض بسبب انبساط الشمس ، وتقلصها غير ما لها من اللون<sup>(١)</sup> في نفسها ، لا<sup>(٢)</sup> أنه لون الهواء .

ثم وإن سلم أنه لون/ الهواء ، ولكن لا نسلم أنه يلزم من رؤية لون الشيء : رؤية ذلك كـ ١/١٢٤  
الشيء على ما ذهب إليه بعض أصحابنا . وإن خالف فيه أكثر المعتزلة ، وكثير من أصحابنا ، ولعله الأظهر على أصول أصحابنا . نظراً إلى أن المصحح للرؤية إنما هو الوجود ؛ واللون موجود ؛ فلا يتوقف في رؤيته على رؤية محله .

وربما عترض من نفى رؤية الهواء : بأنه لو كان مرتباً ؛ لميز الرائي بين الراكب فيه والجارى : كالماء ؛ واللازم ممتنع .

وأيضاً : فإنه لو كان مرتباً ، لما خالف فيه قوم لا يتصور على مثلهم التواطؤ على الكذب ، والخطأ .

وقد خالف في ذلك أكثر المعتزلة و (أكثر<sup>(٣)</sup>) أهل الحق من المتكلمين ؛ وهم قوم لا يحصرهم عدد ، ولا يتصور من<sup>(٤)</sup> مثلهم<sup>(٥)</sup> التواطؤ على الخطأ عادة ؛ بخلاف السوفسطائية .

وأما حجة من احتج على رؤية الهواء ليلاً ؛ فما تراه عليه من السواد ، والظلمة ؛ وإلى ميل القاضي أبي بكر .

### ولقائل أن يقول :

إن<sup>(٦)</sup> لا نسلم رؤية الشيء في الليل المدلهم ، ولهذا فإن الإنسان لا يجد تفرقة في الليل المدلهم بين حالة كونه مغمض العين ، وبين حالة فتحها ؛ وهو غير راء حالة

(١) في ب (الألوان) .

(٢) في ب (إلا أنها) .

(٣) ساقط من أ .

(٤) في ب (منهم) .

(٥) ساقط من ب .

تعميق العين ؛ فكذلك حالة فتحها . ولو<sup>(١)</sup> كان راثياً في إحدى الحالتين دون الأخرى ؛  
لأحسن بالفرق ضرورة ؛ هذا ما يتعلق بالرؤية .

وأما باقي الإدراكات : فعلى أصل الشيخ<sup>(٢)</sup> أبي الحسن أن المصحح للإدراك هو  
الوجود . فكما أن الرؤية عامة لكل موجود ؛ فكذلك كل إدراك يعم كل موجود .

وذهب عبد الله بن سعيد ، والفيلسوف<sup>(٣)</sup> ، وكثير من أصحابنا : إلى أن باقي  
الإدراكات لا تعم كل موجود ؛ بل إدراك السمع يختص بالأصوات ، والشم بالروائح ،  
والذوق بالطعوم ، واللمس بالحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، واليبوسة ، وما يتوحد من هذه  
الكيفيات الملموسة ؛ مصيراً منهم إلى أنه لا علة جامعة بين جميع المرئيات على وجه  
يطرد ، ويتعكس غير الوجود .

وأما في إدراك السمع فقالوا : العلة المصححة له الجامعة لجميع أنواع المسموعات  
على وجه يطرد ، ويتعكس ؛ إنما هو الصوت وفي إدراك الشم الرائحة ، وفي إدراك الذوق  
الطعم . وفي إدراك اللمس ؛ الكيفية الملموسة ، وهو ظاهر بين ؛ ولعله الأظهر .

وربما قيل في تحقيق الفرق بين الرؤية ، وباقي الإدراكات : أن الرؤية لا تستدعي  
ب/١٢٤٤ اتصال المرئي بالمدرّك بخلاف باقي الإدراكات ؛ فإنها/ لا تتم دون اتصال المدرّك  
بالمدرّك ؛ فلذلك خصت ولم تعم .

وقد أجاب عنه بعض الأصحاب : بأن الاتصال في باقي الإدراكات غير معتبر .

أما الطعم : فلأن من ذلك أسفل قدميه بالجنظل مراراً ؛ أحس بالحرارة في خلقه  
مع عدم الاتصال .

وأما في الرائحة : فما نراه<sup>(٤)</sup> من شم المسك الأزفر على بعد من غير اتصال .

(١) في ب (فلو) .

(٢) في ب (شيخنا) .

(٣) الفيلسوف : ت في حدود سنة ٣٣٥ هـ .

أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد الفيلسوف ، من متكلمي أهل السنة في القرن الثالث ، وزادت فصاليته  
في الكلام على مائة وخمسين كتاباً ، وقد تأثر بآراء كلاب ، وصار على نهجه ، وهو من الاعتناء بالآراء في  
المدرسة الكلامية التي تأثر بها الإمام الأشعري .

(انظر المقال والتحليل ٩٣/١ وبين كذب المتعزّي ٢٩٨ وشدة الفكر الفلسفي ١/٢٧٤ - ٢٨٤) .

(٤) في ب (نجد) .

وأما في الملموسات : فما تجلده من الحس بحرارة النار عند القرب منها ، وبرد الثلج عند القرب منه من غير اتصال .

وهو غير شديد ؛ إذ أمكن أن يقال : سبب الذوق ؛ إنما هو نفوذ طعم الحنظل في المسام البدنية إلى الحلق . وفي الشم سبب ما يحمله الهواء من الأجزاء اللطيفة من ذي الرائحة إلى الشم ، حتى إنه لو كان المشموم في شيء لا غسان فيه ، وهو صندوق مثلاً مهتدماً ؛ لما أدركت رائحته ، أو أن ذلك بسبب خلق الله - تعالى - الرائحة في الهواء المجاور لذى الرائحة الواصل إلى المدرك ، وكذلك فإن المدرك حراً ، وبرده عند القرب من النار ، والثلج ؛ إنما هو حر الهواء المسخن بالنار ، وبرد الهواء المبرد بالتلج ؛ بل الأقرب في دفع ما قيل من الفرق أنه وإن وجد الإدراك لهذه الأمور عند الاتصالات ؛ فليس إلا بحكم جرى العادة .

وأما أن يكون ذلك شرطاً في الإدراك فلا . على ما بيناه في مسألة السمع والبصر (الله تعالى<sup>(١)</sup>) .

ثم ما ذكرناه وإن كان ظاهراً في الإدراك بالذوق<sup>(٢)</sup> ، واللمس<sup>(٣)</sup> ؛ فغير ظاهر في السمع والشم .

وعلى هذا فإن قلنا بتعلق كل إدراك بكل موجود على ما هو مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري ؛ فليس ذلك مما يوجب إتحاد الإدراك كما في العلم ؛ إذ ليست جهة التعلق في الكل واحدة ؛ بل مختلفة على ما يجده كل عاقل من نفسه عند إدراكه للشيء بالسمع ، والبصر ، وغير ذلك من الإدراكات . وهذا بخلاف العلم ؛ فإن جهة تعلقه بجميع المعلومات واحدة ؛ وهو معرفة المعلوم على ما هو عليه ، وذلك مما لا يختلف فيه تعلق العلم بالشيء وصلته ؛ فلذلك كانت الإدراكات مختلفة دون العلم . واتحاد المتعلق ؛ مع اختلاف جهة التعلق ؛ لا يوجب إتحاد الإدراكات بدليل العلم ، والقدرة ، والإرادة ؛ فإنها لما اختلفت جهة تعلقها ؛ كانت مختلفة . وإن كان متعلقها واحداً ، ومما يتصل بهذه المقدمة إدراك الأكيوان باللمس .

(١) ساقط من أ

(٢) في ب (باللمس والذوق) .

ل ١٢٥/١ وقد اختلف فيه أصحابنا : فأنكره بعضهم ، وأوجبوه آخرون/ ؛ وهو الأظهر ؛ فإن كل عاقل يحد من نفسه إدراك الجسم متحركاً ، وساكناً ومجتمعاً ، ومفترقاً باللمس ؛ وإن كان مغمض العين .

وإذا عرفت الإدراكات ، ومتعلقاتها ؛ فالإدراك الحادث هل يتعلق بمدركين ، أو لا يتعلق إلا بمدرك واحد؟ وأن الإدراكين المتعلقين بمدركين مختلفين ، مختلفان ، وأن الإدراكات المختلفة هل تقوم بمحل واحد؟ وأنه هل يتصور إدراك بلا مدرك؟ فالكلام فيه على ما سبق في العلوم .

\*\*\*\*\*

## الفصل الأول

### فى جواز رؤية الله - تعالى - عقلاً

والذى عليه إجماع الأئمة من أصحابنا<sup>(١)</sup> أن رؤية الله - تعالى - غير ممثلة عقلاً ؛ بل (هى<sup>(٢)</sup>) جائزة فى الدنيا ، والأخرى ، وهل الرؤية فى الدنيا جائزة مسمعا ؟ . فمما اختلف فيه .

فجوزة بعض مشبى الرؤية ؛ وأنكره آخرون .

وذهب بعض من أثبت جواز الرؤية إلى امتناعها فى الدنيا . وهل يجوز إطلاق القول بأن الله - تعالى - يجوز أن يكون مدركاً ؟

فذهب القلانسي ، وعبد الله بن سعيد : إلى المنع من ذلك ، وجوزة باقى أصحابنا ، وهل يجوز أن يرى فى المنام ؟ فجوزة بعض المشبى للرؤية ، وأنكره آخرون .

والحق أنه لا مانع من هذه الرؤية ، وإن لم تكن رؤية حقيقية . ولا خلاف بين أصحابنا أن الله - تعالى - يرى نفسه وجوباً .

وأما المعتزلة<sup>(٣)</sup> ، والخواارج ، وجماعة من الرافضة : فقد أجمعوا على امتناع رؤية البارى عقلاً لذوى الحواس ، واختلفوا فى رؤية الله - تعالى - لنفسه . فذهب الأكثرون إلى المنع من ذلك ، وجوزة الأقلون .

(١) من كتب الأشعرية المتقدمين على الأمدى انظر ما يأتى :

اللمع للأشعرى ص ٦١ - ٦٨ والإبانة ص ١٢ - ١٩ له أيضاً

والإنصاف للقلانسي ص ١٧٦ - ١٩٢

وأصول الدين للبيهقي ص ٩٧ - ١٠٢ والإرشاد لإمام الحرمين ص ١٦٦ - ١٨٦ واللمع له أيضاً ص ١٠٩ - ١٠٥

والإقتضاء للقرطبي ص ٣٠ - ٣٦ ونهاية الأقدام للشهرستاني ص ٣٥٦ - ٣٦٩ والمحصل للرازي ص ١٢٦ - ١٢٩

ومعالم أصول الدين له أيضاً ص ٦٧ - ٥٩ .

ومن كتب الأمدى انظر : غاية البوارى ص ١٥٩ - ١٧٨ .

ومن الكتب المتأخرة التى تأثر أصحابها بالأمدى :

انظر شرح الطوالع ص ١٨٥ - ١٨٩ والمواقف للإيجي ص ٢٩٩ - ٣١٠

وشرح المقاصد ٢ / ٨٢ - ٩١

(٢) ساقط من أ .

(٣) عن موقف المعتزلة من الرؤية ونفيهم لها : انظر المغنى ، الجزء الرابع ، حيث يخصص القاضى عبد الجبار معظمه

للكلام من رؤية البارى من ص ٣٣ - ٢٤٠ وانظر أيضاً شرح الأصول الخمسة له ص ٢٢٢ - ٢٧٧ والمحيط

بالتكليف له أيضاً ص ٢٠٥ - ٢١٢ .



وقد احتج المثبتون لجواز الرؤية بحجج عقلية ، وسمعية .

أما الحجج العقلية فأربع :

الحجة الأولى : وهي معتمد القاضي أبي بكر<sup>(١)</sup> ، وأكثر الأئمة .

وها نحن نذكرها بزيادة تحرير ، وتقرير ، فنقول : قد بينا في المقدمة أن الأجسام والألوان مرئية ؛ فالأجسام ، والألوان مشتركة في صحة تعلق الرؤية بها ، وصحة تعلق الرؤية بها يستدعي مصححاً .

وانما قلنا ذلك ؛ لأنه لو كانت الأجسام معدومة ؛ لاستحال أن تكون مرئية ، ومدركة بالاتفاق منا ، ومن المعتزلة ، ومن كل محصل ؛ فحيث إستحال تعلق الرؤية بها حال عدمها ، وصح مع وجودها ؛ لزم أن يكون ذلك المخصص ، وإلا لعم الحكم نقياً ، أو إثباتاً ؛ وذلك المخصص هو المعنى بالمصحح .

ولا يخفى أن بين الأجسام والألوان إتفاقاً ، وإفتراقاً ؛ فالمصحح : إما أن يكون ما به الإتفاق ، / أو ما به الإفتراق ، أو مجموع الأمرين .

لا جائر أن يكون المصحح (الرؤية)<sup>(٢)</sup> ما به الإفتراق ، أو ما به الاتفاق والإفتراق معاً ؛ وإلا كان الحكم الواحد المشترك بين المختلفات ؛ معللاً بعلة مختلفة ؛ وهو محال .

وذلك لأن كل واحدة من العلتين : إما أن تستقل بالتصحيح ، أو إحداهما دون الأخرى ، أو أنه لا استقلال لكل واحدة منهما .

فإن كان الأول : فلا معنى لكون العلة مستقلة بالتصحيح إلا أنها هي المصححة دون غيرها ، فإذا قيل كل واحدة مستقلة بالتصحيح ؛ لزم منه عدم استقلال كل واحدة منهما .

(١) تارة ما أورده الأمدى هنا بما أورده في غاية المرام ل ٢٥٨ / أ وانظر ما أورده الشهرستاني في نهاية الأقدام ص ٢٥٧ ، ٢٥٨ حيث يذكر هذه الحجة مقدماً لها بقوله : قالت الأشعرية : ثم يفصل القول فيها - ثم يخلص في النهاية إلى عدم ثقة بالأداة العقلية في هذه المسألة قائلاً : (واعلم أن هذه المسألة سمعية أما وجوب الرؤية ، فلا شك في كونها سمعية . وأما جواز الرؤية فالمسلك العقلي ما ذكرناه ، وقد زدت عليه تلك الإشكالات : فالأولى بنا أن نجعل الجواز أيضاً مسألة سمعية) . نهاية الأقدام ص ٣٦٩ .

(٢) ساقط من (أ) .



وإن كان الثاني : فالمصحح أحد العلتين دون الأخرى ، ثم يلزم منه صحة الرؤية في المحل المختص بتلك العلة ، وعدم صحة <sup>(١)</sup> الرؤية <sup>(٢)</sup> في المحل الذي لم توجد فيه تلك العلة ، وهو محال .

وإن كان الثالث : فيلزم منه امتناع صحة الرؤية لكل واحد من المحلين المختلفين : ضرورة عدم استقلال ما اختص به بالتصحيح <sup>(٣)</sup> ؛ فلم يبق إلا أن يكون المصحح ما به الاتفاق لا غير ، وما به الاتفاق : إما أن يكون عدماً ، أو وجوداً .

لا جائز أن يكون المصحح ما به الاتفاق من الأعدام ، والسلوب لوجهين :

الأول : أن العدم لا يصلح أن يكون علة موجبة لصحة الرؤية ؛ فإن كون العلة موجبة صفة إثبات للعلة ، والعدم المحض لا يتصف بالصفات الإثباتية ؛ فلم يبق إلا أن تكون العلة المصححة وجودية .

الثاني : أن <sup>(٤)</sup> العدم لا اختصاص له بمحل دون محل . ويلزم من ذلك أن يكون مصححاً للرؤية بالنسبة إلى كل محل مجهول ؛ وهو محال .

وما به الاتفاق بين الأجسام والألوان من الصفات العامة الوجودية ، ليس إلا الوجود ، والحدوث .

والحدوث لا يجوز أن يكون هو المصحح لثلاثة أوجه :

الأول : أنه يصح رؤية الأجسام في حال بقائها ، ولا حدوث في حالة البقاء .

الثاني : أنه لا معنى للحدوث ، إلا سبق الوجود بالعدم . أي أنه لم يكن ؛ فكان ، أو أنه مما لا يتم وجوده بنفسه ، وهذه أعدام ؛ والعدم لا يكون علة على <sup>(٥)</sup> ما تقدم <sup>(٦)</sup> ، ولا جزء من العلة ؛ لأن جزء العلة لا بد وأن يكون مؤثراً مع الجزء الآخر . والتأثير صفة إثبات ؛ فلا يكون صفة للعدم المحض .

(١) في ب (الضحة)

(٢) في ب (من التصحيح)

(٣) ساقط من أ

(٤) في ب (على ما سبق)

الثالث : أنه لو كان المصحح هو الحدوث ؛ فيلزم على أصول المعتزلة صحة رؤية العلوم ، والقدر ، والإرادات<sup>(١)</sup> . وكذلك<sup>(٢)</sup> الطعوم ، والروائح ؛ / لكونها حادثة ؛ وهو خلاف أصولهم<sup>(٣)</sup> ؛ فلم يبق إلا أن يكون المصحح هو الوجود ، والوجود متحقق في حق الله - تعالى - ويلزم من ذلك صحة الرؤية عليه ؛ ضرورة وجود المصحح .

فإن قيل : لا نسلم اشتراك الأجسام والألوان في صحة الرؤية ، وما المانع من أن يقال : الألوان غير مرئية ؟ كما هو مذهب عبد الله بن سعيد من أصحابكم ؛ حيث ذهب إلى أنه لا يرى غير القائم بنفسه ، أو أن الجسم غير مرئي ؛ كما هو مذهب بعض المعتزلة ، وأكثر الكرامية ؟

والجسومة  
الشبهة الأولى

قولكم : في المقدمة : إنا لا نشك في رؤية أشكال الأجسام ، ومقاديرها وكونها في بعض الجهات دون البعض ؛ فغايتة أنه دليل على أن المدرك عرض آخر ؛ وليس في ذلك ما يدل على كون الجسم مرئياً .

الشبهة الثانية

سلمنا صحة رؤية الأجسام والألوان ؛ ولكن لا نسلم أن صحة الرؤية أمر ثبوتى ؛ وما ليس بثبوتى ؛ فلا يحتاج إلى التعليل .

الشبهة الثالثة

أما أن الصحة ليست أمراً ثبوتياً ؛ فلا فائدة لا معنى لصحة الرؤية إلا إمكان الرؤية . والإمكان ليس بثبوتى ؛ وبيانه من ثلاثة أوجه :

الأول : أن الإمكان نقيضه لا إمكان ، أو لا<sup>(٢)</sup> إمكان<sup>(٣)</sup> ؛ عدم لصحة إتصاف العدم الممكن به ، ولو كان صفة ثبوتية ؛ لكان صفة للعدم المحض ، والنفى الصرف ؛ وهو محال .

الثانى : هو أن الحوادث قبل حدوثه متصف بالإمكان ، فلو كان الإمكان صفة وجودية ؛ فإما أن يكون صفة للحدث ، أو لغيره .

لا جائز أن يكون صفة للحدث ؛ والأحكام الوجودية لما ليس بموجود .

(١) في ب (والإرادات)

(٢) في ب (أصلهم)

(٣) في أ (والإمكان)

ولا جائز أن يكون صفة لغير الحادث ؛ وإلا لما وصف الحادث به . كما لا يوصف المحل بكونه أسود بسواد قائم بغيره .

الثالث : أنه لو كان الإمكان صفة وجودية ؛ فإما أن يكون واجباً لذاته ، أو ممتنعاً لذاته ، أو ممكناً لذاته .

لا جائز أن يكون واجباً لذاته ؛ وإلا لما كان صفة لغيره .

ولا جائز أن يكون ممكناً ، وإلا كان ممكناً بإمكان آخر ؛ ولزم التسلسل . فلم يبق إلا أن يكون ممتنع الوجود لذاته ؛ وهو المطلوب .

وإذا ثبت أن صحة الرؤية ليس أمراً ثبوتياً ؛ فما ليس بثبوتى لا يفتقر إلى علة ؛ لأن العلة ؛ إما وجودية ، أو عدمية .

فإن كانت وجودية ؛ فإما قديمة ، أو حادثة .

فإن كانت قديمة ؛ فهو ممتنع ؛ لأن القديم لا تخصص له بعدم دون عدم ؛ فيجب أن يكون علة لكل معدوم ، وأن لا يزول الإعدام أبداً ؛ ضرورة أن العلة الموجبة/ لها ١/٢٦٧ موجودة قديمة ، وأن القديم الموجود لا يزول كما يأتى تحقيقه ، وأنه يلزم من دوام العلة دوام معلولها .

وإن كانت العلة الموجودة حادثة ؛ فهو محال ؛ لأن العدم الذى هو معلولها سابق عليها ؛ والمعلول لا يسبق العلة . وإن كانت العلة عدمية ؛ فهو ممتنع لثلاثة أوجه :

الأول ، والثانى ؛ ما سبق فى تقرير الدليل .

والثالث ؛ أن الأعدام من حيث هى أعدام متساوية ، بخلاف الثبوتات الموجودة ، فلو كان العدم علة للمعدم ؛ لكان أحد المتساويين علة للآخر ؛ وليس هو أولى من العكس .

سلمنا أن صحة الرؤية أمر ثبوتى ؛ ولكن لا نسلم أن كل أمر ثبوتى شئ . يجب أن الشبهة الرابعة يكون معللاً .

قولكم : إنه<sup>(١)</sup> لو كانت الأجسام ، والألوان معدومة إستحال<sup>(٢)</sup> أن تكون مرئية . لا الشبهة الخامسة

(١) سابق من ب

(٢) نص ب (لاستحالة) .

نسلم ذلك ، وما<sup>(١)</sup> المانع من كون المعدوم موطئاً كما ذهب إليه السالمية<sup>(٢)</sup> ؟ ولا سيما<sup>(٣)</sup> على أصلكم من حيث أن الإدراك نوع من العلم والمعدوم معلوم ؛ فلا يمتنع تعلق الإدراك به .

الشبهة السادسة : سلمنا استحالة رؤية المعدوم ؛ ولكن لم قلتم إن رؤية الأجسام ، والألوان معللة ؟

الشبهة السابعة : قولكم : لو لم يختص بمعنى توجب صحة رؤيتها ، لما اختصت بالرؤية بل عم الحكم نقياً ، أو إثباتاً .

قلنا : هذا ينتقض بـ

الصورة الأولى : أن اختصاص محل الحكم بالعلية ، أمر زائد على المحل ، وعلى نفس العلة ، ومع ذلك فإنه لا يستدعي اختصاصاً آخر ، وإلا لتسلسل الأمر إلى غير النهاية ؛ وهو محال .

الصورة الثانية : أن اختصاص العلة بكونها علة للحكم أمر زائد عليها ، وعلى المعلوم أيضاً ، ومع ذلك فلا يستدعي اختصاصاً نقياً للتسلسل .

الصورة الثالثة : أن المعلومية ، والمذكورية حكم زائد على ذات المذكور والمعلوم ، وليس بمعلل ؛ لأنه يعم الوجود ، والعدم ؛ فلو كان معللاً ؛ فإما أن يعلل بصفة إثبات ، أو نفي .

فإن علل بصفة إثبات : انتقض بكون المعدوم معلوماً ، ومذكوراً .

وإن علل بصفة عدم : انتقض بكون الموجود معلوماً ، ومذكوراً .

كيف وأن عدم لا يصلح أن يكون علة على ما تقدم ، وكذلك الكلام في المقدور ، والمراد أيضاً<sup>(٤)</sup> .

الصورة الرابعة : أن اختصاص المحل<sup>(٥)</sup> بالسواد ، والبياض<sup>(٦)</sup> ، وغير ذلك من

الأعراض صفة إثباتية زائدة/ على ذات المحل ، وقد اقتص به عما ليس بذى سواد ، ولا بياض ، ومع ذلك فإنه غير معلل ؛ وإلا لزم التسلسل .

(١) مكررة في آل ١٢٦ ب س ٩ .

(٢) في ب (وسما) .

(٣) ساقط من ب .

(٤) في ب (البياض والسواد) .

الصورة الخامسة : هو<sup>(١)</sup> أن وقوع الفعل من الفاعل ، لا يكون معللاً ، وإن كان زائداً على ذات الفاعل ؛ لأنه لو كان معللاً : فإما أن يعلل بذات الفاعل ، أو بصفة لازمة لذاته ، أو بما سوى ذلك .

فإن كان الأول ، والثاني : لزم أن لا يتأخر وقوع الفعل عن ذات الفاعل ، حتى لا يتأخر الحكم على علته ، كما لا يتأخر كون الأسود ، أسود عن سواده .

وإن كان الثالث : فإما أن يكون قديماً ، أو حادثاً .

فإن كان قديماً : فهو ممتنع ؛ لما تحقق<sup>(٢)</sup> في القسم الذي قبله .

وإن كان حادثاً : فهو أيضاً فعل ؛ ويفتقر في وقوعه إلى علة أخرى ، والكلام في تلك العلة : كالكلام في الأولى ؛ وهو تسليل ممتنع .

الصورة السادسة : التماثل ، والاختلاف ؛ فإنه وإن كان حالاً زائداً (أبداً<sup>(٣)</sup>) ؛ فهو غير معلل على ما يأتي في العلل ، والمعلولات<sup>(٤)</sup> .

فإذن قد انقسمت الأحكام ، والأحوال الزائدة : إلى ما يعلل ؛ وإلى ما لا يعلل ؛ فلم قلتم بأن ما نحن فيه مما يجب تعليله ؟

سلمنا أن صحة الرؤية من الأحوال المعللة ؛ ولكن لم قلتم باستناع التعليل بما به الاقتراق بين الأجسام ، والألوان ؟

قولكم : يلزم منه تعليل الحكم الواحد بعلة مختلفة ، إنما يلزم أن لو كانت صحة رؤية الجسم ، واللون ؛ حكمين متماثلين . ولا نسلم إمكان التماثل بين شيئين<sup>(٥)</sup> أصلاً ؛ فإن كل شيئين لابد من التغاير بينهما بوجه من وجوه التغاير والتمايز ، أو ما به<sup>(٦)</sup> التمايز<sup>(٦)</sup> ، لا بد وأن يكون مختلفاً ، ولا تماثل مع الاختلاف من وجه .

سلمنا إمكان التماثل في الجملة ؛ ولكن لا نسلم مماثلة صحة رؤية الجسم ؛ لصحة رؤية اللون .

(١) ساقط من ب .

(٢) في ب (تقدم) .

(٣) ساقط من أ .

(٤) انظر الجزء الثاني - الباب الثالث - الأصل الثاني : في تحقيق معنى العلل والمعلولات ١١٧٧ ب وما بعدها .

(٥) في ب (الشيئين) .

(٦) ساقط من أ .



وبيانه : أن المثلين عبارة عن كل شيئين يحد أحدهما مسد الآخر فيما يجب ، ويجوز من الصفات ، أو ما يشتركان فيما لكل واحد من الواجبات ، والجائزات ، والممتنعات<sup>(١)</sup> عليه .

وصحة رؤية الجسم واللون ، ليس كذلك ؛ فإن رؤية كل واحد (منهما)<sup>(٢)</sup> لا تقوم مقام رؤية<sup>(٣)</sup> الآخر ، ولا تسد مسده<sup>(٤)</sup> ؛ فإن رؤية الجسم ليست رؤية اللون ، ولا رؤية اللون ، رؤية الجسم ؛ فلا تماثل .

سلمنا التماثل بينهما ؛ ولكن من وجه ، أو من كل وجه .

الأول : مسلم . والثاني : ممنوع . وتقريره / ما سبق قبله .

ل ١٧٧ / ب

سلمنا التماثل من كل وجه ؛ ولكن لا نسلم امتناع تعليل الحكم الواحد بالعلل المختلفة ، وما به الافتراق . وما ذكرتموه من الدليل على امتناع تعليل الحكم الواحد بعلمتين مختلفتين ؛ فهو منتقض من خمسة أوجه :

الشيء الثامن  
وبالها خمسة  
لوجه

الأول : أن الحقائق المتفقة بالجنسية ، المختلفة بالنوعية ؛ لا تتم حقيقة كل واحد منها دون ما به الاتفاق ، والافتراق .

وعند ذلك ؛ فإذا أن يكون بين ما به الاتفاق والافتراق ، في كل واحد من الأنواع المختلفة تحت الجنس الواحد ملازمة ، أو لا ملازمة بينهما أصلاً .

لا جائز أن يقال بعدم الملازمة ؛ ولا لجاز الانفكاك ، وخرج كل نوع عن حقيقته ؛ وخرج الشيء عن حقيقته محال .

وإن كان بينهما ملازمة ؛ فلا جائز أن يقال ؛ بأن ما به الاتفاق مستلزم لما به الافتراق في كل واحد من الأنواع ، وإلا كان ما اختص بكل واحد من الأنواع مجتمعاً في كل واحد من الأنواع ؛ ضرورة إتحاد المستلزم في الكل ؛ وذلك<sup>(٥)</sup> محال ؛ فلم يبق إلا أن يكون ما به الافتراق مستلزماً لما به الاتفاق ؛ وفيه تعليل المتحد بالمختلف .

(١) في ب (والمختلفات) ،

(٢) سابق من أ .

(٣) في ب (الأخرى) .

(٤) في ب (مسد) .

(٥) سابق من ب .



الثاني : هو أن عالمية الله - تعالى - بالسواد مثلاً ؛ مماثلة لعالمية الواحد منا به ؛ وعالمية الله - تعالى - عندكم معللة بعلمه القديم . وعالمية الواحد منا ، معللة بالعلم الحادث ، ولا مماثلة بين العلم القديم ، والحادث ؛ وفيه تعليل المنحد ؛ بالمختلف .

الثالث : هو أن الاختلاف مشترك بين المختلفات ؛ فإن كل واحد من المختلفين مخالف للآخر ، ومخالفته للآخر ؛ إما لذاته ، أو للآزم ذاته ؛ وفيه تعليل المتفق بالمختلف .

الرابع : هو أن الكذب ، والجهل متفقان في صفة القبح ، وقبح<sup>(١)</sup> كل واحد منهما<sup>(٢)</sup> لذاته ، أو للآزم ذاته ؛ وهما مختلفان مع الاقتضاء لحكم واحد .

الخامس : أن السواد ، والبياض متفقان في اللونية ، ومختلفان في السوادية والبياضية . وقد اتفقا في الافتقار إلى محل<sup>(٣)</sup> يقومان به ؛ وهو حكم واحد .

وعند ذلك : فإما أن يكون كل واحد من السواد والبياض ، مفتقرا إلى المحل من جهة ما به الاتفاق من اللونية ؛ أو من جهة ما به الافتراق من السوادية ، والبياضية ؛ أو من الجهتين .

لا جائز أن يقال بالأول فقط ، وإلا كان السواد ، والبياض من جهة سواديته ، وبياضيته/ مستغنياً عن المحل ؛ وهو محال .

فلم يبق إلا الثاني ، والثالث ؛ وفيه تعليل المتفق بالمختلف .

سلمنا أنه لا بد من إتحاد العلة ؛ ولكن لا نسلم أن مسمى الوجود واحد مشترك فيه الشيعة العاشرة بين الأجسام والألوان ؛ إذ الوجود هو نفس الموجود على ما سيأتي في مسألة المعلوم<sup>(٢)</sup> ، ولا سيما على أصلكم ، والموجودات مختلفة بذواتها ؛ فلا إتحاد .

سلمنا أن مسمى الوجود واحد ؛ ولكن لم قلتم إنه هو المصحح؟

(١) في ب (وصفة كل واحد منهما) .

(٢) في ب (المحل الذي) .

(٣) انظر الجزء الثاني - الباب الثاني : في المعلوم وأحكامه ل ١٠٦/ب .

قولكم : لا مشترك غير الوجود ، والحدوث ؛ لا نسلم [ذلك<sup>(١)</sup>] ، والبحث ، والسبر مع عدم الاطلاع على غيره بما لا يوجب العلم بعدمه ؛ بل غايته عدم العلم به ، أو غلبة الظن بعدمه ، ولا يلزم أن يكون الغير معدوماً في نفسه ؛ كما سبق في تحقيق الدليل<sup>(٢)</sup> .

سلمنا أن البحث حجة ؛ ولكن مع الاطلاع على شيء آخر ، أو لا مع الاطلاع الأول : منتوع . والثاني : مسلم .

قوله  
الثانية عشرة

وبيان وجود أمر آخر من الأوصاف العامة من ثلاثة أوجه :

الأول : هو أن الاشتراك متحقق في صفة الإمكان . وهو إما أن يكون وجودياً ، أو عدمياً .

فإن كان وجودياً : فأمكن أن يكون هو العلة .

وإن كان عدمياً : فصحة الرؤية تكون عدمية ؛ إذ الصحة هي الإمكان كما تقدم .

وعند ذلك : فيلزم منه أن لا تكون معللة ، أو أن يصح تعليلها بأمر عدمي .

الثاني : هو أن ما يسلم الخصم كونه مرثياً ؛ إنما هو الأجسام ، والألوان ، والألوان أعراض . والجسم : فعبرة عما تألف من جوهرين فصاعداً على أصلكم ، أو من ستة جواهر ، أو ثمانية على أصل المعتزلة ؛ فالتأليف داخل في معنى الجسم ، أو ملازم له ؛ وهو عرض مشارك للألوان في صفة العرضية ، فلا يمتنع أن يكون هو العلة . وهذان الوصفان لا تحقق لهما بالنسبة إلى الله تعالى .

الثالث : الاشتراك في المعلوماتية ، والمقدورية ، والمذكورية .

سلمنا أنه لا مشترك في الأوصاف غير<sup>(٣)</sup> الوجود ، والحدوث ؛ ولكن لم قلت حدوث ليس بعلة ؟

قوله  
الثالثة عشرة

قولكم : الحدوث عبارة عن سبق الوجود بالعدم ، والعدم الداخل في مفهوم الحدوث لا يكون علة ؛ لا نسلم أن عدم السابق داخل في مفهوم الحدوث ؛ بل هو عارض للحدوث .

قوله  
الرابعة عشرة

(١) ساقط من أ .

(٢) انظر ل ٣٩ ب .

(٣) في ب : (لا) .

سلمنا امتناع التعليل بالحدوث ؛ ولكن لا يلزم منه أن يكون الوجود علة مصححة للرؤية ؛ لأن الوجود المشترك عند الفائل به حال ؛ والحال لا<sup>(١)</sup> يصح أن تكون<sup>(٢)</sup> علة على أصلكم .

سلمنا إمكان التعليل بالوجود ، ولكن مشروطاً/ بالحدوث ، أو لا مشروطاً بالحدوث<sup>(٣)</sup> . الأول : مسلم ، والثاني : ممنوع .

والحدوث وإن كان عدماً ، فلا يمتنع أن يكون شرطاً في الصحة ؛ فإن إنتفاء أحد الضدين عن المحل شرط لصحة إتصاف المحل بالضد الآخر ، وإن لم يكن علة له .

سلمنا أنه غير مشروط بالحدوث ؛ ولكن إنما يصح التعليل بالوجود أن لو لم يدل الدليل على امتناعه .

وبيان امتناع التعليل به هو أنه لا يخلو ؛ إما أن يكون علة للرؤية نفس الوجود ، أو للماهية التي هو صفة لها لا غير ؛ أو لمجموع الأمرين .

فإن كان الأول ؛ وجب أن لا يكون المدرك من السواد ، والبياض غير الوجود المشترك بينهما ، وأن لا يدرك التفرقة بينهما ؛ وهو محال .

وإن كان الثاني ؛ وجب أن لا يكون الباري - تعالى - مرثياً ؛ إذ لا ماهية له خارجة عن وجوده ، كما سبق .

وإن كان الثالث ؛ فيلزم<sup>(٤)</sup> منه أنا إذا رأينا السواد مثلاً ؛ أن ندرك التفرقة بالبصر بين وجوده ، وماهيته ؛ وهو محال .

وأيضاً ؛ فإنه لو كان الوجود هو المصحح للرؤية ؛ لكانت<sup>(٥)</sup> الطعوم ، والروائح مرثية ؛ لكونها موجودة ؛ والضرورة تشهد بخلافه .

(١) فن ب (لا تكون)

(٢) فن ب (به) .

(٣) ساقط من ب .

(٤) فن ب (لما كانت) .

سلمنا أن الوجود هو المصحح لرؤية الألوان ، والأجسام فقط ؛ ولكن إنما يلزم منه <sup>(١)</sup> صحة رؤية <sup>(٢)</sup> الباري - تعالى - أن لو كان وجوده مماثلاً لوجود الممكنات ؛ وليس كذلك ، وإلا لكان ما ثبت لأحدهما ثابتاً للآخر .

الشيبة  
الثامنة عشرة

ويلزم من ذلك أن يكون وجود الرب تعالى ممكنًا ، أو أن يكون وجود الممكنات واجبًا ، أو أن يكون كل واحد منهما واجبًا ، وممكنًا ؛ وهو محال .

سلمنا أن معنى وجود واجب الوجود ، مماثلاً لوجود الممكنات ؛ ولكن لا نسلم أنه يلزم من وجود المصحح ، وجود الصحة في حق الباري - تعالى - ؛ لجواز أن لا يكون قابلاً لها ؛ وذلك لأن الحكم كما يتوقف على وجود المصحح ، يتوقف على وجود التقابل ، أو أن تكون ذات الباري - تعالى - مختصة بما يمنع من صحة الرؤية عليها .

الشيبة  
التاسعة عشرة

ولهذا فإن كون الواحد في الشاهد حياً ؛ مصحح لكونه متألماً ، ومشتهياً ، وجائعاً ، وعطشاناً ، ومريضاً ، وصحيحاً ، إلى غير ذلك ، والباري - سبحانه وتعالى - مسافر في كونه حياً للشاهد . ومع ذلك ؛ فيمتنع ثبوت هذه الأحكام في حقه .

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على كون الرب - تعالى - مرثياً ؛ ولكن لنفسه ، أو لنا ؟ الأول : مسلم . والثاني : ممنوع .

الشيبة العشرون

وبيانه ما سبق في مسألة السمع ، والبصر من الأدلة <sup>(٣)</sup> المانعة من كون الرب - تعالى - بصيراً ؛ فإنها بعينها تدل على امتناع كونه مرثياً لنا .

١/١٩٩

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على كونه مرثياً لنا ؛ ولكنه منتقض بأمريين :

الشيبة الحادية  
والعشرون

الأول : بصفة المخلوقية ؛ فإنها ثابتة للجواهر ، والأعراض ، وذلك يستدعي مصصحاً مشتركاً ؛ ولا مشترك غير الوجود ، والحدوث ، والحدوث ليس بعلة كما بينتم ؛ فكان الوجود هو العلة ، والباري - تعالى - مشارك للجواهر ، والأعراض في معنى الوجود ، وما لزم صحة المخلوقية عليه .

الثاني : هو أنا كما ندرك الأجسام ، والألوان بإدراك البصر ؛ فنترك الأجسام ، والأعراض الملموسة ؛ باللمس ، ولا بد من مصصح للإدراك باللمس . ولا مصصح غير

(١) في ب (صحة الرؤية) .

(٢) في ب (الدلالة) .

الوجود ؛ لما سبق من التقرير . والوجود متحقق في حق الله - تعالى - ؛ وهو غير مندرج باللمس .

سلمنا جواز رؤيته لنا عقلاً ؛ ولكن في الدنيا ، أو في الآخرة ؟ الأول ؛ ضمتوح ، والثاني ؛ مسلم .

وذلك لأنه لا مانع من امتناع الرؤية في الدنيا دون الآخرة بسبب اقتراقهما في الشواغل ، والموانع ، والإنغماس في الرذائل ، والإتهامك على الشهوات العاجلة ، والتخلو عنها في الآخرة .

### والجواب :

أما منع كون الألوان مرئية ؛ فباطل <sup>(١)</sup> ؛ لما سبق <sup>(٢)</sup> في المقدمة .

وأما منع كون الأجسام مرئية ؛ فباطل ؛ لما سبق في أول المسألة .

قولهم : إن الأشكال ، والمقادير عرض آخر ؛ ليس كذلك ؛ بل هي جملة أجزاء الوجود الجسم المختلفة ؛ ولذلك يزيد زيادتها ، وينقص بنقصانها .

قولهم : لا نسلم أن صحة الرؤية أمر ثبوتي على ما قرروه .

قلنا : نحن إنما نعلل رؤية الأجسام ، والألوان ، ونعني بصحة الرؤية ، وقوع الرؤية ؛ وهو أمر وجودي ؛ وليس ذلك <sup>(٣)</sup> هو نفس إمكان الرؤية ؛ فإنه فرق بين الرؤية ؛ وإمكان الرؤية ؛ وعلى هذا فقد اندفع جميع ما ذكره في جهة التقرير .

فإن قيل : يلزم على هذا من وجود المصحح في حق الله - تعالى - وجود الرؤية .

قلنا : بلى بجواز .

وبيانه أنه لو لم تكن الرؤية ممكنة ؛ لكانت واجبة لذاتها ، أو ممتنعة لذاتها .

ولا جائز أن تكون ممتنعة لذاتها ؛ إذ الممتنع لذاته ، لا يصحح له ؛ فلم يبق إلا أن تكون ممكنة ؛ وهو المطلوب .

(١) في ب (فجوابه ما سبق) انظر ٧٢٢/ب .

(٢) في ب (كذلك) .



الرد على  
الشبهة الرابعة

قولهم : لا نسلم أن كل أمر ثبوتى يجب أن يكون معللاً .  
قلنا : دليلاً ما سبق .

الرد على الشبهة  
الخامسة

قولهم : لا نسلم امتناع رؤية المعلوم .

قلنا : اتفق جميع العقلاء ؛ ما عدا السالمية<sup>(١)</sup> . على امتناع رؤية المعلوم ، ولا حاجة إلى الدلالة بالنسبة إلى الموافق ، ومن خالف ؛ فطريق الرد عليه أن نقول : نحن إنما نعلل رؤية ما رؤيته واقعة ، ورؤية المعلوم غير واقعة ، على ما يجده كل عاقل من نفسه ، ولو أراد مريد رؤية المعلوم ؛ لكان طالباً شططاً ؛ بخلاف رؤية الأجسام ، والألوان على ما لا يخفى .

ج ١٢٩ ب

قولهم : إن الرؤية عندكم نوع من / العلوم ؛ لا نسلم ذلك . وإن سلمنا ذلك<sup>(٢)</sup> ؛ فلا يلزم تعلق كل علم بكل معلوم .

الرد على الشبهة  
السادسة

قولهم : لم قلتم بأن رؤية الأجسام ، والألوان معللة ؟  
قلنا : لما ذكرناه .

الجواب عن  
شبهة السابعة

قولهم : إن اختصاص محل الحكم بالعلة أيضاً زائد عليه ، ولا يستدعى مخصصاً .  
قلنا : ما جعلناه ، علة مصححة إنما هو نفس الوجود ، والوجود عندنا نفس الموجود لا زائد عليه ؛ على ما يأتي ؛ بخلاف الرؤية .

الصورة الأولى

الصورة الثانية

قولهم : إن اختصاص العلة بكونها علة أمر زائد .

قلنا : إلا<sup>(٣)</sup> إنه ثابت لذاته ؛ فلا يستدعى مخصصاً آخر<sup>(٤)</sup> .

الصورة الثالثة

قولهم : المعلوماتية ، والمذكورية ؛ غير معللة .

قلنا : لأنها عامة للموجودات ، والمعلومات ؛ فلا يستدعى مخصصاً بخلاف ما ذكرناه من الرؤية حيث تخصصت بالموجود دون المعلوم .

(١) انظر ما سبق ج ١٢٩ ب .

(٢) سابق من أ .

(٣) في ب (لا معنى لكون العلة علة إلا أنها خارجة عن المعلوم لذاتها فلا يستدعى مخصصاً آخر قطعاً للتسلل) .



قولهم : اختصاص بعض المحال بالسواد أو البياض ، صفة زائدة ولا يستدعي الصورة الرابعة  
مخصصاً ؛ ليس كذلك ؛ بل لا بد وأن يكون ذلك لازماً لذات المحل ، أو لصفة لازمة  
لذات المحل .

الصورة الخامسة

قولهم : إن وقوع الفعل من الفاعل لا يكون معللاً .

قلنا : وقوع الفعل من الفاعل لا معنى له غير وجود الفعل ، ووجود الشيء في نفسه  
لا يكون معللاً ؛ إذ ليس وجوده زائداً على ذاته ، وإسناده إلى الفاعل لا بدى ؛ ضرورة كونه  
ممكناً ، والا كان واجباً لذاته ؛ وليس الفاعل هو المنصوح .

الصورة السادسة

قولهم : إن التماثل ، والاختلاف حال زائد ، وليس معللاً .

لا نسلم أن التماثل ، والاختلاف حال زائد ؛ فإنه لا معنى للتماثل غير الاشتراك في  
أخص صفات النفس ، وليس ذلك حالاً زائداً .

وأما الاختلاف : فحاصله راجع إلى أن أخص أوصاف النفس لكل واحد لا تحقق  
له في الآخر ؛ وذلك سلب لا ثبوت ؛ فلا يكون معللاً كما تقدم .

وعلى هذا أيضاً : يمتنع تعليل التضاد ، والغيرية ؛ إذ لا معنى للتضاد غير امتناع  
الجمع . ولا معنى للغيرية ؛ إلا أن أحد الشيئين ليس هو الآخر ، وليس حكماً إثباتياً ؛ بل  
حاصله يرجع<sup>(٢)</sup> إلى السلب ، والغنى المحض .

السورة عشرين  
الشبهة الثامنة

قولهم : لا نسلم التماثل بين رؤية الأجسام ، والألوان .

قلنا : الرؤية من حيث هي رؤية لا اختلاف فيها ؛ ولذلك يمكن تحديدها بحد  
واحد ؛ وإنما الاختلاف في التعلق ، والمتعلق ؛ وذلك لا يوجب الاختلاف في نفس  
الرؤية كما سبق في العلوم والقدر ، والإرادات / ونحوها من الصفات .

ن ١٣٠ / ١

وعلى هذا : فقد اندفع ما ذكره من منع التماثل مطلقاً ، ومن منع التماثل في رؤية  
الجسم ، واللون ، ومن قولهم بالتماثل من وجه دون وجه .

قولهم : لا نسلم امتناع تعليل الحكم الواحد بعلم مختلفة .

السورة عشرين  
الشبهة التاسعة

(٢) في ب (راجع) .

قلنا : دليله ما ذكرناه<sup>(١)</sup> .

وأما ما ذكرناه من الإشكال الأول : فمندفع فإن الملازمة بين ما به الاتفاق ، والافتراق في كل نوع إنما هي من الجانبين ، لا من أحد<sup>(٢)</sup> الجانبين<sup>(٣)</sup> دون الآخر . والملازمة من الجانبين ليست تدل على أن كل واحد علة للآخر أو أن أحدهما علة للآخر ، من غير عكس ؛ بل الملازمة بين الشيئين أقوم من ذلك .

ولهذا فإن الملازمة بين المتضايفات ثابتة من الجانبين ، ولا علة ولا معلولة لأحدهما ، بالنسبة إلى الآخر .

وأما الإشكال الثاني : فإنما يضح أن لو كان العلم القديم غير مماثل للعلم الحادث من حيث هو علم ؛ وليس كذلك ؛ بل هما مثلاً<sup>(٤)</sup> من هذا الوجه . وإن وقع الاختلاف بينهما ؛ فليس في ذاتيهما ؛ بل في عوارض خارجة عنهما . وعلة العالمية إنما هي القدر المشترك بينهما دون غيره . هذا إن قلنا بالأحوال . وإلا فالعالمية لا تزيد على قيام العلم بالذات .

وأما الإشكال الثالث : فإنما يلزم أن لو ثبت أن الاختلاف والتضاد أمر ثبوتي زائد على ذات المختلفين ، والمتضادين ؛ وليس كذلك على ما سبق قبل .

وأما الإشكال الرابع : فإنما يلزم أن لو كان القبح صفة ثبوتية من صفات الكذب ، والجهل ، وهو غير مسلم ، بل هو راجع إلى حكم الشارع ، أو مخالفة الأعراض على ما يأتي في مسألة التحسين ، والتفحيح<sup>(٥)</sup> .

وأما الإشكال الخامس : فمندفع أيضاً ؛ فإن اتفاق السواد والبياض في الافتقار إلى المحل ليس حكماً ثبوتياً ؛ بل حاصله يرجع إلى صفة سلبية ؛ وهو أنه لا وجود لكل واحد منهما دون المحل ؛ فلا يكون معللاً كما سبق .

قولهم : لا تسلم أن يسمى الوجود مشترك بين الأجسام ، والألوان .

الرد على  
الشيء العاشر

قلنا : هذا المنع إن صدر ممن يعترف بأن الوجود زائد على الموجود ، وأنه مشترك بين الموجودات من المعترلة وغيرهم ؛ فهو قاسد .

(١) في ب (ما سبق) .

(٢) في ب (أحدهما) .

(٣) في ب (مثلاً) .

(٤) النظر ما سيأتي في النوع السادس . الأصل الأول . المسألة الأولى : في التحسين والتفحيح لـ ١٧٤/ب وما بعدها .

وإن صدر ممن لا يعترف بذلك : كتابي الحسين البصري ، وغيره ؛ فموقفه ضعيف جداً ، وأقصى ما فيه أن يقال :

قد ثبت أن الأجسام ، والألوان مرئية فمحل الرؤية - وهو المعنى بمصحح / الرؤية - ك ١٣٠ ب / إما أن يكون وجوداً ، أو عدماً .

لا جائز أن يكون عدماً ؛ لما سبق ؛ فلم يبق إلا أن يكون وجوداً . وقد ثبت أن المصحح لا يكون مختلفاً بما سبق ؛ فتعين أن يكون مماثلاً . فإذا سلمت هذه المقدمات ؛ فمتنع التساوي في الوجود الذي هو متعلق الرؤية يكون منعاً لما سلم من المقدمات ؛ وهو متنع .

قولهم : إن الوجود على أصلكم غير مشترك .

قلنا : ما يذكر<sup>(١)</sup> بطريق الإلزام ؛ لا يلزم أن يكون معتقداً للملزم .

وعلى هذا فلا حاجة بنا إلى دعوى حصر الأوصاف المشتركة في الوجود والحدوث ؛ فإنه لا سبيل إلى إثبات ذلك بغير<sup>(٢)</sup> البحث<sup>(٣)</sup> والسبر ؛ وهو غير يقيني [كما<sup>(٤)</sup> سبق<sup>(٥)</sup>] .

وبما ذكرناه<sup>(٦)</sup> أيضاً يندفع ما عارضوا به من صفة الإمكان ، والعرضية ، والمعلومية ، والمذكورية ، وغيرها .

على أنا نجيب عن كل واحد بما يخصه :

أما الإمكان : فحاصله يرجع إلى صفة سلبية كما تقدم . كيف وأن الإمكان متحقق في المعدومات ؛ وهي غير مرئية .

وأما الاشتراك في العرضية : فلا يصلح أن يكون مصححاً للرؤية على أصل الخصم ، وإلا كانت الطعوم ، والزوائج مرئية على أصلهم ؛ وليس كذلك .

(١) في ب (تذكره) .

(٢) في ب (الابحاث) .

(٣) ساقط من النظر ك ٢٩ ب .

(٤) في ب (وبما ذكره) .

وأما المعلوماتية ، والمقدورية ، والمذكورية : فلا يمكن أن تكون مصححة للرؤية الوجهين .

الأول : إنها إما أن تكون صفة لما قيل إنه معلوم ، ومقدور ، ومذكور ، وإما أن لا تكون صفة له .

فإن كان الأول : فيلزم أن لا تكون صفة وجودية ؛ ضرورة صحة إتيان المعدوم بها . وإن لم تكن صفة له : فلا يكون علة مصححة لرؤيته ؛ إذ العلة لا تخرج عن محل حكمها كما تقدم .

الثاني : أن هذه الصفات ثابتة للمعدوم ، وليس بعرضي .

قولهم : لم قلتم إن الحدوث لا يكون علة ؟

الرد على الشبهة  
الخامسة عشرة

قلنا : لما ذكرناه .

قولهم : إن سيقية العدم عارض للحدوث .

الرد على الشبهة  
الرابعة عشرة

قلنا : الوجود إذا سبقه العدم صدق عليه اسم الحدوث ، فإن كان العدم داخلاً في مفهوم الحدوث ؛ فهو المطلوب .

وإن كان عارضاً : فهو عارض للوجود .

وعلى كلا التقديرين : فيمتنع<sup>(١)</sup> أخذه في المصحح ؛ فلم يبق إلا التعليل بالوجود .

قولهم : إن الوجود حال . لا تسلم أنه حال ؛ بل هو نفس الموجود . وإن كان حالاً ؛ فلا تسلم أنه يمتنع التعليل به . وإن امتنع التعليل بما عداه من الأحوال التي ليست من الصفات الوجودية .

الرد على الشبهة  
السادسة عشرة

قولهم : إن التعليل بالوجود مشروط بالحدوث .

ل ١/١٤١

قلنا : إذا كان الحدوث لا تحقق له دون سبق العدم ؛ فالعدم السابق ، يكون<sup>(٢)</sup> شرطاً<sup>(٣)</sup> في تصحيح الرؤية . والشرط يجب أن يكون متحققاً مع المشروط ، والعدم السابق على الوجود المرثي لا يكون معه ؛ فلا يكون شرطاً في رؤيته .

الرد على الشبهة  
السابعة عشرة

(١) في تب (يتمتع) .

(٢) في تب (يجب أن يكون شرطاً) .

قولهم : إن الدليل قد دل على امتناع التعليل بالوجود على ما قرروه إنما يصح أن لو <sup>الرد على الشبهة السابعة عشرة</sup> كان الوجود زائداً على <sup>(١)</sup> الموجود ، وهو غير مسلم <sup>(٢)</sup> .

وإن كان زائداً على الموجود ، فما المانع من كونه مصححاً لرؤية الذات المتصفة به .

قولهم : إن وجود الرب - تعالى - لا يزيد على ذاته - ممنوع على رأى بعض الأصحاب .

قولهم : لو كان الوجود مصححاً ؛ لصحت رؤية الطعوم ، والروائح ، وهى غير مرئية .  
[قلنا <sup>(٣)</sup>] : لا نسلم أنها غير جائزة الرؤية .

قولهم : لا نسلم أن وجود الرب - تعالى - مماثل لوجود الممكنات - ممنوع على <sup>الرد على الشبهة السابعة عشرة</sup> رأى بعض الأصحاب أيضاً .

قولهم : لو كان مماثلاً ؛ لاشتراكا فى الوجوب ، أو الإمكان .

قلنا : لا معنى لكون وجوب واجب الوجود واجباً لذاته ، غير أن ذات واجب الوجود <sup>(٤)</sup> لذاتها ، لا تقتصر فى إنصافها بالوجود إلى علة خارجة <sup>(٥)</sup> ، ولا معنى لكون الممكنات ممكنات الوجود ، غير أن ذات ما قيل أنه ممكن لذاته ، لا يقتضى الوجود لذاته <sup>(٦)</sup> ، ولا العدم ؛ فالاختلاف إنما هو عائد إلى الذوات ، لا إلى صفة <sup>(٧)</sup> الوجود المشترك ؛ والذوات مختلفة .

قولهم : لا نسلم أنه يلزم من وجود المصحح ، [وجود <sup>(٨)</sup>] الصيغة .

قلنا : إذا ثبت التساوى فى المصحح ؛ فما ثبت لأحد المتماثلين <sup>(٩)</sup> يكون ثابتاً للآخر .

قولهم : جاز أن لا تكون ذات الرب <sup>(١٠)</sup> - تعالى - قابلة للرؤية .

(١) فى ب (وهو مسلم) .

(٢) ساقط من أ .

(٣) فى ب (يقتضى نفسها وذاتها الوجود) .

(٤) فى ب (والعدم) .

(٥) فى ب (صحة) .

(٦) ساقط من أ .

(٧) فى ب (المثلين) .

(٨) فى ب (الله) .



قلنا : لو لم تكن قابلة للرؤية : لما كان المصحح موجوداً ، ولا معنى للمصحح للرؤية غير القابل لها . وإن امتنع أن يكون مرثياً ؛ فقد فات ما لا بد منه في صحة الرؤية .

وعند ذلك : فالمصحح لا يكون موجوداً ؛ فإنه لا معنى للمصحح إلا ما يتحقق صحة الرؤية به ، وفي ذلك منع وجود المصحح بعد تسليمه ؛ وبه يندفع القول باحتمال وجود المانع أيضاً .

كيف وأنه يلزم من اعتبار قبول القوابل المختلفة في صحة الرؤية ، اختلاف المصحح ؛ وهو محال على ما تقدم .

وعلى هذا : فقد اندفع ما ذكره من احتمال وجود المانع .

قولهم : إن المصحح في الشاهد للألم ، والجوع ، وغير ذلك ؛ إنما هو الحياة ؛ لا نسلم ذلك .

قولهم : / الرب - تعالى - مرثى له ، أولنا :

د ١٣١/ب  
الرد على  
الشبهة العشرين

قلنا : بل لنا ؛ فإن ما بيناه من المصحح للرؤية ؛ إنما هو مصحح لها بالنسبة إلينا .

وما ذكره في <sup>(١)</sup> مسألة الإدراكات مما يقتضي كون الرب - تعالى - غير مدرك لنا ، فقد سبق جوابه <sup>(٢)</sup> .

وأما ما ذكره من النقص بصفة المخلوقية ؛ فمندفع ؛ فإنه لا معنى لكون الأجسام والأعراض مخلوقة . غير أنها موجودة غير مستغنية عن الفاعل لها ، وجودها ليس زائداً عليها ؛ فلا يكون وجودها معللاً ، وكونها غير مستغنية عن الفاعل ؛ فصفة <sup>(٣)</sup> سلبية ؛ فلا تكون معللة أيضاً .

الرد على الشبهة  
الحادية والعشرين

وأما النقص بالإدراك اللمسي ؛ فمندفع ؛ فإننا لا نمنع من كون الرب تعالى - مدركاً بجميع <sup>(١)</sup> الإدراكات عندنا ؛ وإنما الذي يمتنع عليه أن يكون طريق إدراكه مماسة الأجسام ، وما يقع الإدراك عنده في الشاهد عادة .

(٢) انظر د ١٣١/أ .

(١) في ب (الجميع) .

(١) في ب (من) .

(٣) في ب (صفة) .



الرد على الشيعة  
للثانية والعشرون

قولهم : لا نسلم جواز ذلك في الدنيا .

قلنا : إذا ثبت أن المصحح للرؤية في الأجسام ، والألوان هو المصحح في حق الله - تعالى - فذلك المصحح ، مصحح في الدنيا ، فكان (البارئ<sup>(١)</sup> تعالى<sup>(٢)</sup>) جائر الرؤية في الدنيا ، وسواء تحققت الرؤية في الدنيا ، أم لا .

وفي التحقيق فهله<sup>(٣)</sup> الإشكالات مشكلة ، وما ذكرناه في جوابها ؛ فهو أقصى جهد<sup>(٤)</sup> المقل<sup>(٥)</sup> .

الحجة الثانية : وهي قريبة من الأولى<sup>(٦)</sup> .

قولهم : إن الرؤية تتعلق بالموجودات المختلفة : كالأجسام ، والألوان ، ومتعلق الرؤية عنها<sup>(٧)</sup> ليس إلا ما هو ذات ووجود ؛ وذلك لا يختلف وإن تعددت الموجودات .

وأما ما سوى ذلك مما يتعلق<sup>(٨)</sup> به الاتفاق ، والافتراق ؛ فأحوال لا تتعلق بها الرؤية ؛ إذ ليست بذوات ، ولا وجودات .

وإذا كان متعلق الرؤية ، ليس إلا نفس الوجود ؛ وجب تعلقها بالبارئ - تعالى ؛ لكونه موجوداً .

ولا يخفى ما يرد عليها من الأسئلة ، الواردة على الحجة الأولى ، وأجوبتها ، وتختص بإشكال مشكل ؛ وهو أن الوجود ؛ إما أن تتفق به الذوات ؛ أو لا تتفق .

فإن اتفقت به الذوات ؛ فما تتفق به الذوات عند القائل بالأحوال حال ؛ فالوجود حال ؛ فلا يكون متعلق الرؤية . اللهم إلا أن يفرق بين حال ، وحال . لكما<sup>(٩)</sup> سبق<sup>(١٠)</sup> .

وإن لم تتفق به الذوات ؛ فمتعلق الرؤية بين واجب الوجود ، وممكن الوجود لا يكون متحداً .

(٢) في ب (فاكثر منه) .

(٤) الرد الأملى هذه الحجة في غاية المرام لـ ١٤/١ تحت عنوان المملك الأول .

(٦) في ب (يقع) .

(١) ساقط من أ .

(٣) في ب (جهل المقال) .

(٥) في ب (ههنا) .

(٧) ساقط من أ .

وعند ذلك : فلا يلزم من كون الأجسام والأعراض متعلق الرؤية أن تتعلق الرؤية بالباري - تعالى - ؛ لعدم الاشتراك / في المتعلق .

### الحجة الثالثة :

أول عبارات<sup>(١)</sup> الأصحاب فيها متسع ، وأوجز ما قيل فيها . ما قاله القاضي أبو بكر : وهو أن الرؤية معنى ، لا تقتضي استحالة في ذات القديم ، ولا في صفة من صفاته ، ولا في ذات الحادث ، ولا في صفة من صفاته ، وإذا انتفت مدارك الاستحالة ؛ لزوم القول بالجواز ؛ كما في العلم .

وهذه الحجة ضعيفة جداً ؛ وذلك أن الخصم أن يقول : دعواكم أن الرؤية جائزة ، وأنها لا توجب إحالة في ذات الرائي ، ولا المرئي ، ولا في صفتيهما ؛ إما أن يكون معلوماً لكم ، أو<sup>(٢)</sup> غير معلوم<sup>(٣)</sup> .

فإن لم يكن معلوماً - امتنع الجزم به .

وإن كان معلوماً : فإما أن يكون عن ضرورة ، أو<sup>(٤)</sup> نظر<sup>(٥)</sup> .

لا سبيل إلى الأول ؛ إذ هو مباهنة<sup>(٦)</sup> ، ومكابرة<sup>(٧)</sup> .

كيف : وأنه لا يسلم عن مقابله بدعوى العلم الضروري بتقيضه .

وإن كان نظرياً ؛ فلا بد لكم من دليل .

فإن قيل : دليل الجواز انتفاء الاستحالة ، والاستحالة منتفية ؛ لبطان دليلها فإن كل ما ثبت به الخصم في بيان الاستحالة من تعلق الرؤية بالباري - تعالى - من جهة اشتراط مقابلة المرئي للرائي ، وانطباع صورة المرئي في عين الرائي ، وانتقال صورة المرئي إلى الرائي ، أو انتقال شيء من الرائي إلى المرئي ، أو اتصال الأشعة ، أو غير ذلك ؛ فقد أبطناه فيما تقدم .

وإذا كانت مدارك الاستحالة باطلة ؛ فالاستحالة ممتنعة والقول بالجواز واجب . فللخصم أن يقول : وإن سلم<sup>(٨)</sup> لكم بطلان المدارك المعينة ، فلم قلتم بطلان جميع

(٢) في ب (أولا يكون معلوماً) .

(٤) في ب (مكابرة ومباهنة) .

(١) في أ (عبارات) .

(٣) في ب (أو عن نظر) .

(٥) في ب (سلمنا) .

المدارك؟ وما المانع من أن يكون ثم مدارك من مدارك الاستحالة لم تعثروا عليه؟ وعدم الاطلاع عليه<sup>(١)</sup> مع البحث ، والسبر غير موجب لليقين [بعده<sup>(٢)</sup>] كما تقدم<sup>(٣)</sup> .

قال القاضي أبو بكر : القائل من الملة<sup>(٤)</sup> قائلان : قائل بالجواز قطعاً ، وقائل بالاستحالة قطعاً . والقائلان منفقان على امتناع الوقف ، والتشكيك<sup>(٥)</sup> في أحد الأمرين ؛ فيمتنع القول به ؛ لما فيه من مخالفة الإجماع . فلم يبق إلا القول بالاستحالة أو الجواز جزماً ومن قال بالاستحالة لم يقل بمدرك غير ما ظهر ؛ فقد اتفق القائلون بالجواز ، والاستحالة على نفي مدرك آخر ؛ فمن ادعاه يكون خارقاً للإجماع .

وقال إمام الحرمين : قد أجمعنا على القطع بنجوز حدوث أمثال السماوات ، والأرض بقدره الله - تعالى - مع إمكان/ ورود هذا السؤال بعينه ؛ فكل ما يقوله الخصم لـ ١٤٢/ب في جوابه ؛ فهو جوابه ها هنا .

والجوابان ضعيفان :

أما الأول : فمع أن حاصله يرجع إلى التمسك بالإجماع ؛ وهو سمعى لا عقلى . فلما قيل أن يقول : إنقسام أهل الملة إلى القاطع بالجواز ، والقاطع بالاستحالة ، وإن كان إجماعاً منهم على القطع بنفي الوقف والتردد ؛ لكن لا نسلم إجماعهم على حصر مدارك الاستحالة ؛ بل للخصم أن يقول : مدارك الاستحالة عندى : إنتفاء مدارك الجواز .

وعند ذلك : فإن لم تبينوا مدارك الجواز ؛ فقد صح ما قلته . وإن ينتموه ؛ فلا حاجة إلى هذه الحجة .

ثم وإن قدرنا إنتفاء جميع مدارك الاستحالة ؛ فلا يلزم من إنتفاء الدليل ، إنتفاء المدلول في نفسه ؛ لجواز أن يكون المدلول متحققاً ، وإن لم يخلق الله - تعالى - [دليلاً عليه<sup>(٦)</sup>] كما تقدم .

وعند ذلك : فالجزم بنفي الاستحالة يكون ممتنعاً .

فإن قيل : إذا كانت مدارك الاستحالة منفية ؛ فالجزم بالاستحالة ممتنع . ولا سبيل إلى الوقف ؛ لما تقدم . فلم يبق إلا القطع بالجواز ، فالخصم أن يقول : والجزم أيضاً بالجواز مع انتفاء دليله أيضاً ممتنع . ولا سبيل إلى الوقف ، فيجب الجزم بالاستحالة .

(١) مناقض من ب .

(٢) مناقض من أ .

(٣) انظر لـ ٣٩/ب .

(٤) في ب (المسألة) .

(٥) في ب (والتشكيك) .

(٦) في ب (عليه دليل) .

وعند ذلك : فإن ينتم دليل الجواز ؛ فلا حاجة إلى هذه الحجة ، وإن لم<sup>(١)</sup> تبينوا دليل الجواز<sup>(٢)</sup> ؛ فقد تقابل الجانبان .

وأما الجواب الثاني : فللمخصم أن يقول فيه : إنما يلزمنى هذا أن لو كنت قائلاً بجواز<sup>(٣)</sup> خلق<sup>(٤)</sup> أمثال السموات ، والأرض بالنظر إلى نفى مدارك الاستحالة ، وليس كذلك ؛ بل إنما قلت به بالنظر إلى وجود دليل الجواز ، حتى أنه لو لم يقم عندى دليل الجواز ؛ لما قلت به .

### الحجة الرابعة : وهي أشبه الحجج .

هو أن الإدراك عبارة عن كمال يحصل به مزيد كشف وإيضاح على ما حصل في النفس من العلم بأمر ما على ما حققناه في مسألة الإدراكات .

فإذن هذا الكمال الزائد على ما حصل في النفس في كل واحدة من الحواس هو المسمى إدراكاً كما مضى . وقد بينا فيما مضى أن الإدراك بالرؤية ليس بخروج شيء من البصر إلى المبصر ، ولا بانطباع صورة المبصر في البصر ، وأنه لا يفتقر إلى مقابلة ، ولا اتصال أجسام ، ولا بنية مخصوصة ، وإنما هو معنى يخلقه الله - تعالى - في الحواس المخصوصة بحكم / جرى العادة ، وأنه لو خلق ذلك الإدراك في القلب ، أو غيره من الأعضاء ؛ لكان جائزاً .

وإذا عرف ذلك ؛ فالعقل يجوز أن يخلق الله - تعالى - في الحاسة الميضية ؛ بل وفي غيرها ؛ زيادة كشف وإيضاح بالنظر إلى ذاته ووجوده بالنسبة إلى ما حصل بالبرهان ، والخبر اليقيني من العلم به ؛ فإن ذلك في نفسه ممكن ، والقدرة لا تقصر عنه ؛ وذلك هو المسمى بالرؤية .

وعلى هذا فقد ظهر جواز تعلق الرؤية بجميع الإدراكات ، والطعوم ، والروائح وكل موجود من العلوم ، والقدر ، والإرادات ، وغير ذلك مما لا تتعلق به الرؤية في مجاري العادات .

فإن قيل : ما ذكرتموه في جواز إثبات الرؤية - إما أن تعمموا به كل إدراك ، أو تحكموا بكونه خاصاً بالرؤية<sup>(٥)</sup> .

يرد على هذه  
الحجة إشكالات

(١) في ب (تبيين الجواز) .

(٢) في ب (يخلق) .

(٣) في ب (في الرؤية) .

فإن كان الأول : فيلزمكم على سياقه أن يكون الرب تعالى مسموعاً ، ومشموعاً ، الاشكال الأول ومذاقاً ، ولملموساً ؛ وذلك مما يتحاشى عن القول به أرباب العقول .

وإن أوجبتم تخصصه بالرؤية : فالفرق تحكم غير معقول<sup>(١)</sup> .

ثم وإن سلمنا دلالة ما ذكرتموه على جواز الرؤية ، غير أنه معارض بما يدل على الاشكال الثانى عدم الجواز<sup>(٢)</sup> ؛ وبيانه من وجهين :

الأول : أنه لو جاز أن يكون [ البارى<sup>(٣)</sup> تعالى<sup>(٤)</sup> ] مرئياً ؛ لجاز أن يكون مرئياً فى الدنيا ؛ لأن الموانع من القرب المفروط ، والبعد المفروط والحجب ؛ منتفية ، وإلا لجاز أن يكون بين أيدينا جبل شامخ ، أو جبل واقف ؛ ونحن لا نراه ، مع سلامة الآلة ، وانتفاء الموانع ؛ وهو محال . فحيث لم ير مع انتفاء الموانع ، لم يكن ذلك إلا لكونه غير مرئى فى نفسه .

الثانى : أنه لو جاز أن يكون مرئياً ؛ فإما أن يكون فى مقابلة الرائى ، أو لا فى مقابله .

فإن كان الأول : فيلزم أن يكون فى جهة ، ويلزم من كونه فى<sup>(٥)</sup> الجهة<sup>(٦)</sup> أن يكون جوهراً ، أو عرضاً ؛ وهو على الله - تعالى - محال .

وإن لم يكن فى مقابلة الرائى : فالرؤية متعذرة غير معقولة .

وربما عضدوا ذلك بالشبه الذى سبق ذكرها فى تحقيق الإدراكات ، وما يفضى إليه من التجسيم والأينية على تفاصيله .

والجواب :

أما الإشكال الأول : فقد اختلف فى جوابه أصحابنا :

(١) هذا الاعتراض ذكره الشهرستانى فى نهاية الأقطاب ص ٣٦١ متنبهاً إلى المغتزلة . وهو فى المعنى للتأخر عند الجواز ١٣٤/٤ - ١٣٨ .

(٢) وهذا الاعتراض للمعتزلة أيضاً . انظر المعنى ٤/ ٤٨ ، ٥٥ ، ٩٥ ، ١٠١ والأصول الخمسة ص ٢٥٤ ، ٢٦١ ، ثم انظر الإرشاد للخرنوبى ص ١٧٨ ، ١٧٩ .

(٣) سابق من أ

(٤) فى ب (لا فى جهة)



فمنهم<sup>(١)</sup> : من عجم وقال : الرب - تعالى - مدرك<sup>(٢)</sup> بالإدراكات الخمسة<sup>(٣)</sup> طرداً  
للدليل المذكور ، غير أنه لا يجوز نعتي الأسباب المقارنة لهذه الإدراكات في الشاهد  
عادة بالله تعالى : كتقليب الحديقة / نحوه ، والإصغاء بالأذن إلى جهته ، والتحرك إليه  
لقصده إدراكه ؛ لكنه لا يطلق عليه هذه الأسماء ؛ لعدم ورود الشرع بها ؛ وهذا هو مذهب  
الشيخ أبي الحسن الأشعري .

ومنهم من قال<sup>(٤)</sup> : إن باقى الإدراكات لا تعم كل موجود ؛ بل إدراك السمع  
يختص بالأصوات ، والبارى - تعالى - ليس بصوت ، ولا الصوت من صفاته ؛ فلا يتعلق  
به السمع ، والشم يتعلق بالروائح ، والرب - تعالى - ليس برائحة ، ولا الرائحة من صفاته ؛  
فلا يتعلق به إدراك الشم . والذوق يتعلق بالطعم ، والرب - تعالى - ليس بطعم ، ولا الطعم  
من صفاته ؛ فلا يتعلق به الذوق .

واللمس : يتعلق بالكيفيات الملموسة ، والرب - تعالى - ليس بكيفية ، ولا الكيفية  
الملموسة من صفاته ؛ فلا يتعلق به إدراك اللمس .

والذى يدل على صحة هذا : ما يجده كل عاقل في نفسه من التفرقة بين هذه  
الإدراكات ، ولو اتحدت في الإدراك ؛ لوقع الالتباس بين الإدراكات ؛ وهو محال . وهذا هو  
مذهب عبد الله بن سعيد ، والقلائسي وكثير من أصحابنا .

وعلى هذا : فحصول مثل هذه الإدراكات لله - تعالى - واتصافه بها غير ممكن  
عقلاً . وإن لم يجز إطلاقها عليه ؛ لعدم ورود الشرع بها . وإن حصول الإدراكات المختلفة  
للمدرك واحد غير ممكن .

وأما تعلق الإدراكات المختلفة بمدرك واحد من جهة واحدة ؛ فممتنع كما بيناه .

وأما إنتفاء الرؤية من وقتنا هذا ؛ فإنما يلزم منه إنتفاء جواز تعلق الرؤية بالله - تعالى  
الرد على الوجه  
الأول من  
الاشكال الثاني  
- أن لو لم يقدر ثم مانع يمنع من الرؤية ، ولا مستند لهم في حصر الموانع غير البحث ،  
والسير ؛ وهو غير يقيني كما سبق<sup>(٥)</sup> .

(١) هو الإمام الأشعري رضي الله عنه انظر اللمع ص ٦١-٦٧ ، والإبالة ص ١٨ ، ١٩ .

(٢) في ب (مدركاً بجميع الإدراكات الخمس) .

(٣) القائل عبد الله بن سعيد الكلائي ، والقلائسي ، وغيرهم .

انظر اللمع للأشعري ص ٦٢-٦٣ .

ثم انظر ما أورده الشهرستاني في الرد على هذا الاعتراض في نهاية الأقدام ص ٢٦٥-٢٦٦ .

(٤) انظر ل ٣٩/ب .

كيف : وأنه من المحتمل أن يكون المانع من الإدراك تكدر النفس بالشواغل البدنية ، وانغماسها في الرذائل الشهوانية ، وعند صفوها في الدار الأخرى<sup>(١)</sup> ، وزوال كدورتها بانقطاع علائقها<sup>(٢)</sup> ، وانفصال عوائقها<sup>(٣)</sup> ينحلق لها ما كانت مستعلة لقبوله ، ومتهيئة لإدراكه .

وإن سلمنا انتفاء الموانع مطلقاً ، فلا نسلم وجوب تعلق الرؤية ووقوعها ؛ لجواز أن لا يخلقها الله - تعالى - كما سلف بيانه .

وما ذكره من الاستشهاد بالصورة المذكورة ؛ فقير ممتنع عدم الرؤية فيها عقلاً ، وإن كان محتجاً عادة كما سبق .

ثم كيف ينكر ذلك مع<sup>(٤)</sup> ما قد ورد من الأخبار<sup>(٥)</sup> المتواترة الصادقة عن النبي الصادق بما أوجب لنا العلم/بأنه كان عليه السلام يرى جبريل ، ويسمع كلامه عند نزوله عليه ، ٢/١٢٤٥ ومن هو حاضر عنده لا يدرك شيئاً من ذلك ؛ مع سلامة آلة الإدراك ، وانتفاء الموانع .

فرد على الوجه  
البياني من  
الإشكال الثاني

وأما الإشكال الأخير فمندفع بما حققناه من امتناع اشتراط المقابلة ؛ وكل ما ذكره من الشروط ؛ فإن الإدراك مع ذلك غير ممتنع .

كيف وأن هذا بعينه لازم على من اعترف منهم بأن الله - تعالى - يرى نفسه ، ويرى غيره ؛ فما هو جوابه في رؤية الله - تعالى - للغير ؛ هو الجواب في رؤية الله - تعالى - برؤية غيره .

### وأما الحجة السمعية :

فقوله<sup>(٦)</sup> - تعالى - : ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنَّ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾<sup>(٧)</sup> . ووجه الاحتجاج به من وجهين<sup>(٨)</sup> :

(١) في ب (الأخرة) .

(٢) في ب (العلائق) .

(٣) في ب (العوائق) .

(٤) في ب (مع ما ورد في الأخبار) .

(٥) في ب (في قوله) .

(٦) سورة الأعراف ١١٢/٧ .

(٧) هذه الآية الكريمة استدلل بها الأشاعرة على جواز الرؤية - واستدل بها المعتزلة على نفيها . انظر المعنى ١٦٦/٤ -

١٦٢ وما أورده الأمدي هنا على أنه شبه - أورده القاسمي على أنه حجاج . ثم انظر المعنى أيضاً ٢١٧/٤ - ٢٢٠

حيث يورد هذه الحجة بأنها شبيهة بورد عليها . أما إجابته عنها - فهو الشبه الذي أورده الأمدي هنا ، ويرد عليها .

ثم انظر الأصول الخمسة ص ٢٦٢-٢٦٥ .

الأول : أن موسى عليه الصلاة والسلام سأل ربه الرؤية بقوله : ﴿أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ ولو كانت الرؤية مستحيلة . فإما أن يكون موسى عالماً بالإحالة ، أو جاهلاً بها .

فإن كان عالماً بالإحالة : فالعقل لا يسأل المحال ، ولا يطلبه ، فضلاً عن كونه نبياً كريماً . وإن كان جاهلاً بالإحالة ؛ فيلزم أن يكون أحاد المعتزلة ومن حصل طرفاً من علومهم ، أعلم بالله - تعالى - وبما يجوز عليه ، وما لا يجوز عليه من النبي الصفي ؛ والقول بذلك غاية التجاهل ، والرعونة .

وإذا بطل القول بالإحالة لما يلزم عنه من المحال ؛ تعين القول بالجواز وهو المطلوب .

الوجه الثاني : قوله - تعالى - : ﴿فَإِنْ اسْتَفَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ علق الرؤية على استقرار الجبل ، واستقرار الجبل ممكن في نفسه ، وما علق وجوده على الممكن ؛ فهو ممكن .

فإن قيل :

أما الوجه الأول : فالكلام عليه من وجوه .

الأول : لا نسلم أن موسى سأل الرؤية ، وإنما سأل أن يعلمه به علماً ضرورياً . وعبر  
لما الوجه الأول  
فالتصور عليه  
فيه  
العبارة الأولى  
بالرؤية عن العلم ؛ إذ العلم ملازم للرؤية ، والتعبير باسم أحد المتلازمين عن الآخر سائغ  
لغة بطريق التجوز كما في قولهم جرى النهر والميزاب . والمراد به الماء الذي فيه . وهذا  
هو تأويل أبي الهذيل العلاف وتابعه عليه الجياني ، وأكثر البصريين (١) .

سلمنا أنه ما سأل العلم بره ؛ ولكن إنما سأل أن يريه علماً من أعلام الساعة بطريق  
تشبيه ثالثة  
حذف المضاف ، وإقامة المضاف إليه مقامه كما في قوله - تعالى - : ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ (٢)  
والمراد به أهل القرية .

ويكون معنى قوله ﴿أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ : أي إلى علم من أعلامك الدالة على /  
الساعة . وهذا هو تأويل الكعبي ، واليعقاديين من المعتزلة .

(١) انظر الأصول الخمسة من ٢٦٢ حيث يذكر هذا الرأي لأبي الهذيل ، ثم يضعفه . وانظر أيضاً المنقذ ٤/١٨٢ .

سلمنا أنه سأل الرؤية ؛ ولكن لنفسه ، أو لأجل دفع قومه في قولهم : ﴿أرنا الله جهرة﴾<sup>(١)</sup> الأول ؛ ممنوع ، والثاني ؛ مسلم ؛ وذلك لأنهم لما سألوه الرؤية أضاف الرؤية إلى نفسه ؛ ليكون منعه أبلغ في دفعهم ، وردعهم عما سألوه تنبيهاً بالأعلى على الأدنى ، وهذا هو تأويل النحاط ، ومتبعه .

سلمنا أنه سأل الرؤية لنفسه ؛ ولكن لا نسلم أن ذلك يناقض العلم بالإحالة ؛ إذ المقصود من سؤال الرؤية إنما هو أن يعلم الإحالة بطريق سمعي مضاف إلى ما عنده من الدليل العقلي ؛ لقصد التأكيد ، وذلك جائز بدليل قول إبراهيم الخليل عليه السلام ﴿رب أرني كيف تخفي الصورتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي﴾<sup>(٢)</sup> بضم دليل المشاهدة إلى دليل العقل .

سلمنا أنه سأل الرؤية مع عدم علمه باستحالتها ؛ ولكن ذلك غير قاذح في نبوته مع كونه عالماً بعدل الله تعالى ، ووجدانيته ، ولهذا سأل وقوع الرؤية في الدنيا ؛ وهي غير واقعة إجماعاً .

سلمنا أنه كان عالماً بإحالة الرؤية ؛ ولكن لم قلتم بامتناع السؤال؟ وإنما يكون مممتعاً أن لو كان ذلك محرماً في شرعه . وإن كان محرماً في شرعه ؛ فالصغائر غير مستتعة على الأنبياء على ما يأتي<sup>(٣)</sup> .

وأما الوجه الثاني ؛ فالكلام عليه أيضاً من وجهين :

الأول ؛ لا نسلم أنه علق الرؤية على أمر ممكن .

قولكم ؛ إنه علقها على استقرار الجبل ، واستقرار الجبل ممكن .

فتقول ؛ علقها على استقرار الجبل حال سكونه ، أو حال حركته . لا جائز أن يقال

بالأول ؛ وإلا لو وجدت الرؤية ضرورة وجود الشرط ؛ فإن الجبل حال سكونه كان مستقراً ؛ فلم يبق إلا الثاني .

ولا يخفى أن استقرار الجبل حال حركته محال لذاته .

(١) سورة الشورى ٤٠/٥٣ .

(٢) سورة البقرة ٢٤/٢٦٠ .

(٣) انظر الجزء الثاني - القاعدة الخامسة - الأصل الخامس لـ ١٦٨/ب وما بعدها .

الشبهة الثانية الثاني : وإن سلمنا أن استقرار الجبل ممكن . غير أن المقصود من تعليق الرؤية عليه ليس هو بيان جواز الرؤية ، أو عدم جوازها ؛ إذ هو غير مسئول عنه ؛ بل المقصود إنما هو بيان أن الرؤية لا تقع ؛ لعدم وقوع الشرط المعلق به ؛ ليكون ذلك مطابقاً للسؤال ؛ وهو حاصل بعدم الشرط . وسواء كانت الرؤية جائزة في نفس الأمر ، أم لا .

والخلاصة  
إشتملت أيضاً :  
الاعتراض الأول

ثم وإن سلمنا دلالة ما ذكرتموه من الوجهين على جواز الرؤية ؛ فهو معارض بما يدل على عدم الجواز وهو قوله - تعالى - : ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ وكلمة / لن للتأيد ، والتخليد ، وتحقيق النفي ، وتأكيد .

ل ١٢٥ / ٢

الاعتراض الثاني وأيضاً : قول موسى عليه السلام ﴿تَبْتَ إِلَيَّ﴾<sup>(١)</sup> دليل كونه مخطئاً في سؤاله ، ولو كانت الرؤية جائزة ؛ لما كان مخطئاً .

### والجواب :

الجواب من  
الشبه الواردة على  
شروط الأول

أما قولهم : أنه إنما سأل العلم الضروري بربه فمصدق لوجهين :

الأول : أن النظر وإن أطلق بمعنى العلم ؛ لكنه إذا وصل إلى فيبعد حمله عليه ، ويكون ظاهراً في الرؤية على ما يأتي<sup>(٢)</sup> . ولا سبيل إلى مخالفة الظاهر من غير دليل .

ورد على شبهة  
الأولى

الثاني : وإن أمكن حمله على العلم ؛ لكن يمتنع الحمل على العلم ها هنا ، وبيانه من ثلاثة أوجه .

الأول : أنه يلزم منه أن يكون موسى غير عالم بربه ، وإلا لما سأل حصول ما هو حاصل له . ولا يخفى أن نسبة ذلك [ للمصطفى<sup>(٣)</sup> بالنبوة ] المكرم بالرسالة المختص بالمخاطبة ، مع معرفة أحاد المعتزلة ، ومن شدا طرقاً من العلم بالله من أعظم الجهالات ، كما تقدم<sup>(٤)</sup> .

الثاني : أن قوله - تعالى - ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ جواب عن سؤاله . والمعتزلة مجمعون على أن قوله : ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ محمول على نفي الرؤية . فلو كان طالب موسى للعلم ؛ لما كان الجواب مطابقاً للسؤال .

(١) سورة الأعراف ١٤٣/٧

(٢) انظر ل ١٣٩ / ١

(٣) في أ (المصطفى للنبوة) .

(٤) في ب (سبق) .



الثالث : أنه لو سأل هذا التأويل : لسأل مثله في قوله - تعالى - ﴿أَرَأَيْتَ إِنْ جَاءَ جَهَنَّمَ﴾<sup>(١)</sup> وفي قوله - تعالى - ﴿لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾<sup>(٢)</sup> . لتأويل الدلالة : وهو ممنوع بالإجماع . وقوله - تعالى - ﴿جَهَنَّمَ﴾ . لا يزيد على كون النظر موضوعاً بالي .

قولهم : إنه<sup>(٣)</sup> إنما سأل<sup>(٤)</sup> أن يرى علماً من أعلام الساعة .

قلنا : لا يستقيم ذلك لوجه ثلاثة :

الأول : أنه على خلاف الظاهر كما سبق من غير دليل .

الثاني : أنه أجاب بقوله ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ وقوله ﴿لَنْ تَرَانِي﴾<sup>(٥)</sup> إن كان محمولاً على نفى ما وقع السؤال عنه من رؤية بعض الآيات : فهو خلف : فإنه قد أراه أعظم الآيات ، وهو تدكدك الجبل .

وإن كان قوله ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ محمولاً على نفى الرؤية : فلا يكون الجواب مطابقاً للسؤال .

الثالث : أنه قال - تعالى - ﴿فَبِأَنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ فإن كان ذلك محمولاً على رؤية آياته : فهو محال : فإن الآية ليست في استقرار الجبل : بل هي تدكدك .

وإن كان محمولاً على الرؤية : فلا يكون مرتبطاً بالسؤال .

وهذه المحالات إنما لزم من حمل الآية ، على رؤية الآية : فيكون ممنوعاً .

قولهم : إنما سأل الرؤية لقصد مثل هذا الجواب لدفع قومه . عنه أجوبة ثلاثة :

الأول : أن ما ذكره على خلاف الظاهر المفهوم من سؤاله الرؤية لنفسه من غير دليل .

الثاني : أنه لو علم أن الرؤية غير جائزة ، لما سألها/ من الله تعالى . وأضافها إلى نفسه لقصد دفع قومه : بل كان يجب أن يبادر إلى ردعهم : ويذكرهم عن طلب ما لا يليق

(١) سورة النساء ٤/٥٢ .

(٢) سورة الأنعام ٦/١٠٢ .

(٣) في ب (إنما سأل) .

(٤) في ب (أوئلاً) .

بجلال الله - تعالى - كما قال لهم : ﴿ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ﴾ عند قولهم : ﴿ اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ ﴾<sup>(١)</sup> .

الثالث : أنه قد وقع زجرهم ، ورد عنهم عن سؤالهم ﴿ أَرَأَيْتَ اللَّهُ جَهْرَةً ﴾ يأخذ الصاعقة لهم ، والعذاب الأليم عقيبه على ما قال تعالى - ﴿ فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ﴾<sup>(٢)</sup> وليس في أخذ الصاعقة لهم ما يدل على امتناع ما ظنوه ؛ بل إنما كان ذلك ؛ لأنهم ظنوا ذلك في معرض التشكيك في نبوة موسى ، وقصد<sup>(٣)</sup> إعجازه عن ذلك ؛ فأنكر الله - تعالى - ذلك منهم كما أنكر قولهم : ﴿ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا ﴾<sup>(٤)</sup> . وقولهم : ﴿ أَنْزِلْ عَلَيْنَا كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ ﴾<sup>(٥)</sup> . وإن لم يكن ذلك مستحيلاً نظراً إلى ما قصده من الإعجاز :

قولهم : المقصود من السؤال إنما هو ضم الدليل السمعي إلى الدليل العقلي الرد على الشبهة الرابعة للتأكيد ؛ فمتدفع من وجهين :

الأول : أنه إذا كان عالماً بإحالة الرؤية ؛ فلا يخفى أن العلم غير قابل للزيادة ، والنقصان ؛ فطلب التأكيد فيه ممتنع .

وعلى هذا قال بعض المتأولين : يجب صرف قول إبراهيم الخليل عليه السلام ﴿ أَرْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى ﴾<sup>(٦)</sup> عن قصد التأكيد ؛ لعلمه بإحياء الله - تعالى - الموتى لما ذكرناه إلى مخاطبة جبريل بذلك عند نزوله إليه بالوحي ؛ ليعلم أنه من عند الله - تعالى - وهو بعيد لوجهين :

الأول : أنه خاطب به الرب - تعالى - بقوله ﴿ أَرْنِي ﴾ ، وجبريل ليس برب .

الثاني : أن إحياء الموتى غير مقدور لجبريل ؛ فلا يحسن السؤال له بإحياء الموتى ؛ بل الأولى صرفه إلى ما ثقل عنه - عليه السلام - أنه كان قد أوحى الله - تعالى -

(١) سورة الأعراف ٧/١٢٨ .

(٢) سورة الشعراء ٤/١٥٣ .

(٣) في ب (وقصدوا) .

(٤) سورة الإسراء ١٧/٩١ .

(٥) حكى القرآن عنهم ذلك في قوله تعالى (يسألك أهل الكتاب أن تنزل علينا كتاباً من السماء - -) .

(٦) سورة البقرة ٢/٢٦٠ .

إليه «أنتي<sup>(١)</sup> أنتخذ<sup>(٢)</sup> إنساناً خليلاً، وعلامة أنتي أحبي الموتى بسبب دعائه»؛ فوقع في قلبه أنه ذلك الإنسان؛ فطلب ذلك؛ ليطمئن قلبه بأنه هو ذلك الخليل.

الثاني: وإن أمكن طلب تأكيد العلم بإحالة الرؤية يضم الدليل السمعي إلى العقلي؛ فقد كان يمكن ذلك بطلب إظهار الدليل السمعي له من غير أن يسأل<sup>(٣)</sup> الرؤية مع إحالتها.

قولهم: أنه لو لم يكن عالماً بإحالة الرؤية مع سؤاله لها فجوابه ما سبق، وعدم الرد على الشبهة معرفته بإحالة وقوع الرؤية في الدنيا إنما كان؛ لأن الرؤية في الدنيا غير مستحيلة لذاتها، الشبهة الخامسة: ولا مانع منها لولا الدليل السمعي؛ ولعله لم يكن قد علمه بعد؛ ولا ظهر له إلا بعد ١٣٦٥هـ؛ السؤال، وقوله: تعالى: ﴿إِن تَرَأَيْتُم مِّن مَّن يَشْكُرُ﴾.

الرد على الشبهة  
الشبهة السادسة

قولهم: إن ذلك لم يكن حراماً في شرعه.

قلنا: وإن لم يكن حراماً، غير أنه لا فائدة في طلب المحال، وما لا فائدة فيه؛ فمنصب النبي ينزه عنه.

قولهم: الصغائر جائزة على الأنبياء، ممنوع على ما يأتي<sup>(٤)</sup>.

قولهم: على الوجه الثاني؛ لا نسلم أنه علق الرؤية على شرط ممكن.

الجواب عن  
الشبهة الواردة على  
الوجه الثاني

قلنا: لأنه علقها على استقرار الجبل، واستقرار الجبل ممكن؛ ولهذا فإنه لو فرض الرد على الشبهة الشبهة الأولى وجوده، أو عدمه؛ لا يلزم عنه لذاته محال.

قولهم: الشرط هو الاستقرار حالة الحركة على ما قرروه؛ فمندفع فإنهم قالوا: الشرط هو الاستقرار في حالة وجود الحركة مع الحركة؛ فهو زيادة إضمار في الشرط، وترك لظاهر اللفظ من غير دليل؛ فلا يصح.

وإن قالوا الشرط هو الاستقرار في الحالة التي وجدت فيها الحركة بدلاً عن الحركة؛ فلا يخفى جوازه.

(١) في ب (أنتي اتخذت).

(٢) في ب (يطلب).

(٣) في ب (على رأي بعض الأصحاب على ما يأتي). - انظر الجزء الثاني - القائفة الخامسة ١٦٨٥/١ ب وما بعدها.

الرد على الشبهة  
الشبهة الثانية  
قولهم : إنه لا يلزم أن يكون المعلق على الممكن ممكناً على ما قررناه ؛ ليس كذلك ؛ فإنه لو قدر وجود الشرط فإن لم يوجد المشروط كان تعليق الوجود على الموجود ممتنعاً ، وإن وجد المشروط ؛ فهو المطلوب .

الرد على  
الاعتراض الأول  
بأربعة وجوه  
وأما ما ذكرناه من المعارضة بقوله - تعالى - ﴿لن تراني﴾ فمندفع لأربعة أوجه :  
الأول : أنا لا نسلم أن لن للتأيد ؛ بل للتأكيد ؛ بدليل قوله - تعالى - : ﴿ولن يتموه أبدا﴾<sup>(١)</sup> مع أنهم يتمونه في الآخرة .

الثاني : أنها وإن كانت للتأيد ؛ ولكن يحتمل أنه أراد به عدم الرؤية في الدنيا ، وهو الأولى لأن يكون الجواب مطابقاً لسؤال موسى عليه الصلاة والسلام ، وهو لم يسأل الرؤية في غير الدنيا .

الثالث : أنها وإن دلت على التأيد مطلقاً ، فغايبته إنتفاء وقوع الرؤية ، ولا يلزم منه ، إنتفاء الجواز .

الرابع : وإن دل على إنتفاء الجواز من الوجه الذي ذكرناه غير<sup>(٢)</sup> أنه يدل على الجواز من<sup>(٣)</sup> حيث أنه أحال<sup>(٤)</sup> إنتفاء الرؤية على عجز الرائي وضعفه عن الرؤية بقوله : ﴿لن تراني﴾ . ولو كانت رؤيته غير جائزة ؛ لكان الجواب لست بمشئي كما لو قال : أرني أنظر إلى صورتك ، ومكانك ؛ فإنه لا يحسن أن يقال : لن ترى صورتي ، ولا مكاني ؛ بل لست بذي صورة ، ولا مكان .

الرد على  
الاعتراض الثاني  
بوجهين :  
وقول موسى عليه السلام ﴿تبت إليك﴾ مما لا ينهض شبهة في جواز خطابه ، وجهله بجواز الرؤية لوجهين :

الأول : هو أن التوبة قد تطلق بمعنى الرجوع ، وإن لم ينقدّمها ذنب ، ومنه قوله - له ١٣٦ ب - : ﴿تاب عليهم﴾<sup>(١)</sup> : أي رجع عليهم بالفضل / والإنعام .

(١) سورة البقرة ٢/٩٥ .

(٢) في ب (على) .

(٣) في ب (من جهة أنه حال) .

(٤) سورة التوبة ٩/١١٨ .

وعلى هذا : فلا يبعد أن يكون المراد من قوله : ﴿ تبت إليك ﴾ : أى رجعت<sup>(١)</sup> عن طلب الرؤية عند قوله - تعالى - ﴿ لن ترانى ﴾ وقوله - عليه السلام - : ﴿ وأنا أول المؤمنين ﴾<sup>(٢)</sup> ليس المراد به ابتداء الإيمان منه فى تلك الحالة بالله - تعالى ؛ بل المراد إضافة الأولوية إليه لا إلى الإيمان ، ومعناه : وأنا أول المؤمنين .

الثانى : أنه وإن كانت توبته تستدعى سابقة الذنب ؛ فليس فيه ما يدل على أن الذنب فى سؤاله ؛ بل جاز أن تكون التوبة عما تقدم من الذنوب قبل السؤال ؛ لما رأى من الأحوال ، والآية العظيمة من تدكك الجبل ، على ما هو عادة المؤمنين الصالحاء من تجديد التوبة عما سلف ، إذا رأوا آية<sup>(٣)</sup> عظيمة<sup>(٤)</sup> ، وأمرًا مهولاً .

❖ ❖ ❖ ❖ ❖ ❖

(١) فى تبت ( رجعت إليك ) .

(٢) سورة الأعراف ١٤٣/٧ .

(٣) فى ب ( الآية ) .



## الفصل الثاني

### في بيان وقوع الرؤية في الآخرة للمؤمنين

وقد احتج بعضهم<sup>(١)</sup> على ذلك بمسلك ضعيف ، وهو أن قال : الأمة في هذه المسألة على قولين :

فمنهم من قال : بجواز الرؤية ، ووقوعها في القيامة للمؤمنين .

ومنهم : من نفى الأمرين . وقد ثبت بالدليل جواز الرؤية ؛ فيلزم منه وقوع الرؤية ، وإلا كان القول بالجواز ، وامتناع<sup>(٢)</sup> وقوع الرؤية<sup>(٣)</sup> ، قولاً ثالثاً خارقاً للإجماع ؛ وهو باطل . وهو غير صحيح ؛ فإن خرق الإجماع إنما يكون بالقول بإثبات ما اتفق الإجماع على نفيه ، أو نفي ما اتفق الإجماع على إثباته ؛ وذلك غير متحقق فيما نحن فيه .

فإن القول الثالث : إنما هو التفصيل ، ولا معنى له غير القول بالجواز ، والقول بانتفاء الوقوع . والقول بالجواز ليس على خلاف قول الإجماع ؛ إذ فيه موافقة مذهب من قال به ، والقول بانتفاء الوقوع ليس خارقاً للإجماع ؛ بل فيه موافقة مذهب القائل به ؛ ففي كل طرف قد وافق مذهب ذي مذهب ، لا أنه خارق للإجماع .

وهذا كما أن القائل في مسألة المسلم بالذمي ، والحر بالعبد قاتلان . فقائل بجريان القصاص فيهما ، وقائل بنفيه فيهما . ومن صار إلى جواز قتل المسلم بالذمي ، لقيام دليله في نظره ، لا يلزمه أن يقول بذلك في الحر بالعبد ، من غير دليل ، ولا يكون بذلك خارقاً للإجماع ، ولا ممنوعاً منه بالإجماع .

والمعتمد في ذلك قوله - تعالى - : ﴿ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ ۖ ﴿٢٤١﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٤٢﴾ ﴾

المسلك الثاني

(١) هو الإمام الرازي أنظر المعصل ص ٤٤١ وما بعدها ، وشرح المواقيت ٢/٢٧٣ .

(٢) في ب ( مع امتناع الوقوع ) .

(٣) سورة القيامة ٢٢/٧٥ ، ٢٣ . وهذه الآية الكريمة التي لوردها الأمدى هنا على أنها الدليل المعتمد على وقوع الرؤية

في الآخرة للمؤمنين ؛ أوردها القاضي عبد الجبار المعتزلي في المعنى على أن الاستدلال بها من شبه الخصوم ؛

ووجه الآية توجيهها يتفق مع مذهب أنظر المعنى ٤/١٩٧ - ٢١٧ ، وأنظر الأصول الخمسة ص ٢٤٢ - ٢٤٨

والنحيب بالتكليف ص ٢١٢ و ٢١٣ .

ووجه الاحتجاج منه أن النظر قد يطلق/ في لغة العرب بمعنى الانتظار ومنه قوله - آ/١٢٧ -  
 تعالى - ﴿ انظُرُوا نَفْسٍ مِنْ نَفْسِكُمْ <sup>(١)</sup> : أَيْ <sup>(٢)</sup> انظُرُونَا <sup>(٣)</sup> . وقوله تعالى - : ﴿ مَا  
 يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً <sup>(٤)</sup> : أَيْ يَنْظُرُونَ وقوله - تعالى - : ﴿ فَنَاطِرَةً بِمِ يَرْجِعُ  
 الْمُرْسَلُونَ <sup>(٥)</sup> .

ومنه قول الشاعر :

فَإِنْ يَكُ حَذَرُ هَذَا الْيَوْمِ وَلَيْ قَبْلُ غَدَا لِنَاطِرِهِ قَرِيبٌ <sup>(٦)</sup>

أى لمنتظره . وإذا استعمل النظر بازاء هذا المعنى استعمل من غير صلة .

وقد يطلق ويراد به التفكير والاعتبار : وإذا استعمل بازائه وصل يفي . ومنه يقال :  
 نظرت في المعنى الفلاني : أى فكرت فيه ، واعتبرت .

وقد يطلق بمعنى التعطف : والرأفة . وإذا استعمل بالرأفة ، وصل باللام ومنه  
 لقولهم <sup>(٧)</sup> : نظر فلان لفلان ، أى تعطف عليه ، ورأف به <sup>(٨)</sup> .

وقد يطلق بمعنى الرؤية والإبصار : وإذا استعمل بازائه وصل يالى . ومنه قول  
 الشاعر :

نَظَرْتُ إِلَى مَنْ حَسَنَ اللَّهُ وَجْهَهُ قَبْلَ نَظَرَةٍ كَادَتْ عَلَى وَاقٍ تَقْضِي

والمراد به الرؤية . والنظر فى الآية موصول يالى ؛ فيوجب حمله على الرؤية  
 والإبصار .

فإن قيل : النظر الذى هو صفة الوجوه إنما يمكن حمله على الرؤية أن لو كانت  
 الوجوه بمعنى الجوارح ؛ وليس كذلك ؛ بل المراد بالوجوه فى الآية الأنفس <sup>(٩)</sup> ،  
 والأشخاص <sup>(١٠)</sup> الشريفة النقية بالإيمان دون الجوارح .

(١) سورة الحديد ١٢/٥٧

(٢) مناقب من ب

(٣) سورة يس ٤٩/٣٦

(٤) سورة النمل ٣٥/٢٧

(٥) القتال : قراد بن أجدع - (نظر مجمع الأمثال للميداني - المطبعة البهية سنة ١٣٤٢هـ ١/١٤٠٣٣ : ١٤٠٣٣)

(٦) فى ب ( قوله : نظر فلان لفلان أى تعطف به ورأف به ) . وفى أ ( قولهم : نظر فلان أى تعطف عليه ورأف به ) .

(٧) فى ب ( الأشخاص والأنفس ) .

ولهذا يقال : أقبل وجوه القوم : أي رؤسائهم ، وأشرفهم . ويدل على ذلك قوله - تعالى ﴿وَرُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ﴾<sup>(١)</sup> ، والأصل إتحاد المفهوم من لفظ الوجوه هاهنا ، وليس المراد من قوله : ﴿وَرُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ﴾ الوجوه<sup>(٢)</sup> بمعنى الجوارح بدليل قوله - تعالى - ﴿تَنْظُرُونَ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾ .

الاعتراض فلاس

والظن ليس للوجوه بمعنى الجوارح : أفكذلك<sup>(٣)</sup> في الوجوه الناطقة .

سلمنا أن الوجوه بمعنى الجوارح<sup>(٤)</sup> ؛ ولكن لا نسلم أن المراد من النظر المضاف إليها الرؤية .

قولكم : إن النظر الموصول بالي في اللغة : للرؤية .

قلنا : لا نسلم أن إلى هاهنا<sup>(٥)</sup> حرف ، وبيانه هو أن<sup>(٦)</sup> إلى قد تكون اسما ، فإن<sup>(٧)</sup> إلى<sup>(٨)</sup> واحد الآلاء أي النعم . ومنه قول الشاعر :

أَبْيَضُ لَا يَرْهَبُ النَّزَالَ وَلَا يَقْطَعُ رَحِمًا وَلَا يَنْجُونَ إِلَى

وقد ترد بمعنى عند . ومنه قول الشاعر :

فَهَلْ لَكُمْ قِيَمًا إِلَى قَاتِي طَيْبًا بَعْدَ أَغْيَى النَّطَاسِي حَذِيثًا<sup>(٩)</sup>

أي قِيَمًا عِنْدِي .

وعلى هذا فتقدير أن يكون بمعنى واحد الآلاء ؛ فيكون معنى قوله ﴿رُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ﴾ (٢٢) إلى ربها ناطقة<sup>(١٠)</sup> : أي نعمة ربها منتظرة . وعلى تقدير أن يكون بمعنى

ب/١٢٧ عند ؛ فيكون معناه وجوه يومئذ ناطقة إلى / ربها ناطقة : أي عند ربها منتظرة نعمة ربها .

(١) سورة القيامة ٧٥/ ٢٤ .

(٢) ساقط من ب .

(٣) من أول (فكذلك في الوجوه) : ساقط من أ .

(٤) في ب (هاهنا وبيانه أن) .

(٥) في ب (فإنها) .

(٦) القتال : أوس بن حجر نظر جرانة الأدب ٢٧٢/ ٤ تحقيق عبد السلام عارون الشير الدار القومية - وقد استشهد به

صاحب الكشف وذكره في تفسيره ١٧١/ ١ .

(٧) سورة القيامة ٧٥/ ٢٢ ، ٢٣ .

سلمنا أن إلى هاهنا حرف : ولكن لا نسلم أن إلى بمعنى الحرف إذا اقترنت بالنظر <sup>الاعتبار</sup> تكون للرؤية ، بل قد يرد ذلك بمعنى قلب الحدة إلى جهة المرئي . ومقابلتها له . ومنه قد يرد النظر <sup>الاعتبار</sup> يقال :

جبالان متناظران : إذا تقابلا .

وقد يرد بمعنى الانتظار .

وقد يرد بمعنى الرحمة .

وقد يرد بمعنى التفكير ، والاعتبار .

أما الأول : فبانه من ستة أوجه :

الأول : أنه يصح أن يقال : نظرت إلى الهلال فلم أره . ولو كان النظر بمعنى الرؤية : لكان متناقضا . ولو كان بمعنى <sup>(١)</sup> قلب الحدة إليه : لكان حقا <sup>(٢)</sup> .

الثاني : أنه يصح أن يقال : ما زلت أنظر إلى الهلال حتى رأيت . ولو كان النظر بمعنى الرؤية : لكان النظر غاية لنفسه ، ولا كذلك في قلب الحدة .

وأیضا فإنه يصح أن يقال : نظرت فرأيت . فترتب الرؤية على النظر بفاء التعقيب <sup>(٣)</sup> يدل <sup>(٤)</sup> على المغايرة . والذي ترتب عليه الرؤية : إنما هو قلب الحدة .

الثالث : أنه يصح أن يقال : أما ترى كيف ينظر فلان إلى فلان . ولو كان النظر هو الرؤية : لما كان مرثيا بخلاف قلب الحدة .

الرابع : قوله - تعالى - : ﴿ وَتَوَّاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ ﴾ <sup>(٥)</sup> والمراد بالنظر هاهنا قلب أحداقهم نحوه بدليل قوله - تعالى - : ﴿ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ ﴾ . ولو كان النظر بمعنى الرؤية : لكان <sup>(٦)</sup> متناقضا .

(١) في ب ( المعنى توجه الحدة إليه . كان حقا )

(٢) في أ ( قدلا )

(٣) سورة الأعراف ١٩٨/٧ .

(٤) في ب ( لما كان ) .

الخامس : هو أن النظر الموصول بإلى قد يوصف بما لا توصف به الرؤية من الصلاة ، والشدة ، والغضب<sup>(١)</sup> ، والإزوار ، والرضا ، والتحير ، والذل ، والخشوع ، ونحو ذلك . وذلك بما تكون عليه عين الناظر من الأوضاع المختلفة ، والتقليب المخصوص ، والكيفية في تحريكها . ومن المعلوم أن الرؤية لا تختلف باختلاف هذه الأحوال ، ولا توصف بها ، فإن العرب لا تصف إلا ما تراه ؛ فدل على أن النظر بمعنى تقليب الخدقة ؛ لا بمعنى الرؤية .

السادس : أنه يصح الأمر بالنظر ، والنهي عنه فيقال : انظر إلى فلان ، ولا تنظر إلى فلان ، ومتعلق الأمر ، والنهي ما كان مقدورا للمناظر ؛ والرؤية غير مقدورة له ؛ بخلاف تقليب الخدقة ؛ فكان هو المراد بالنظر .

وأما الثاني : وهو بيان أن النظر قد يرد بمعنى الانتظار وإن كان موصولا بإلى ، وذلك مما نقل عن العرب أنها تقول : نظرت إلى فلان بمعنى انتظرته ويقال : نظرت إلى الله ، ثم إلى فلان / : أى انتظاري ، ولهذا يصح هذا الإطلاق ممن لا رؤية له كالأعمى .

ومن قول الشاعر :

ويوم يذى قمار رأيت وجوههم إلى الموت من وقع الشوف نواظرا<sup>(٢)</sup>

أى منتظرة ضرورة أن الموت لا يرى .

وأبضا قول الشاعر :

وجوه ناظرات يوم يدر إلى الرحمن يأتى بالفلاح<sup>(٣)</sup>

أى بالفرج من عنده .

وأبضا قول الشاعر :

إني إليك لما وعدت لناظر نظير الدليل إلى العزيز القاهر<sup>(٤)</sup>

أى منتظر .

(١) فى ب ( والضعف ) .

(٢) ورد هذا البيت فى أصول الدين للبغدادى ص ١٠٠ ، وقد أوردته الأمدى أيضا فى غاية المرام ص ١٧٥ .

(٣) ورد فى شرح الأصول الخمسة ص ٢٤٥ ، ٢٤٦ هكذا .

وجوه يوم يدر ناظرات • إلى الرحمن يأتى بالخلاص

وتسبب المحقق إلى حسان بن ثابت رضى الله عنه .

(٤) ورد هذا البيت فى غاية المرام ص ١٧٥ بنسخه المذكور هنا كما ورد فى شرح الأصول الخمسة ص ٢٤٦ برواية

أخرى هكذا :

إني إليك لما وعدت لناظر • نظر الفتى إلى الفتى العوسر



وأيضاً : قول الشاعر :

كُلُّ الْخَلَائِقِ يَنْظُرُونَ بِحَالِهِ <sup>(١)</sup>      فَنظَرَ الْحَجَّاجِ إِلَى طُلُوعِ هِلَالٍ <sup>(٢)</sup>

وقال آخر :

وَجُوهُ بِهَا لَيْلُ الْحِجَارِ عَلَى النَّوَى      إِلَى مَكَّةَ تَخْرُ الْمَعَارِفُ نَاطِرَةً

والمراد به الانتظار ، لاستحالة الرؤية في مثل <sup>(٣)</sup> هذه الصورة <sup>(٤)</sup> .

وقال الآخر :

وَتُسَمَّعُ يَنْظُرُونَ إِلَى بِلَالٍ      كَمَا نَظَرَ الظُّلَمَاءُ حَيْثَا الْغَمَامُ

وحيا الغمام لا يرى ، وإنما ينتظر ؛ فكذلك المشبه به .

وأما بيان الثالث : فقوله - تعالى - في حق الكفار ﴿وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ﴾ <sup>(٥)</sup> وليس

المراد به الرؤية ، فإنه كان يراهم .

وليس المراد ؛ نفى النظر بمعنى تقليب الحديقة ؛ وإلا كان معناه ولا يقلب حديقته

إلى <sup>(٦)</sup> جهتهم <sup>(٧)</sup> ؛ وهو محال .

ولا بمعنى الانتظار والاعتبار ؛ فإنه بتعالى ، وينقضى عن ذلك ؛ فكان محمولا على

توكل الرحمة .

وأما بيان الرابع : فقوله - تعالى - : ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَ﴾ <sup>(٨)</sup> .

ليس المراد بالنظر المحشوث عليه <sup>(٩)</sup> الرؤية ، ولا تقليب الحديقة لمشاركة <sup>(١٠)</sup> الكفار <sup>(١١)</sup> في

ذلك ، ولا الانتظار ؛ فلم يبق إلا التفكير ، والاعتبار .

سلمنا أن النظر الموصول يالئ للرؤية حقيقة ، ولكن للرؤية <sup>(١٢)</sup> المشترطة <sup>(١٣)</sup> بالشروط الافتراضية

المذكورة من قبل في النظر ، أم لا . الأول : مسلم ، والثاني : مستنوع .

(١) في ب (سجالة) .

(٢) في ب (في هذه الصور) .

(٣) في ب (إليهم) .

(٤) في ب (المتنوب إليه) .

(٥) في ب (النظر المشروطة) .

(٦) ورد هذا البيت في المواضع من ٣٠٦ كما ورد هنا في أ .

(٧) سورة آل عمران ٧٧/٣ .

(٨) سورة العنكبوت ١٧/٨٨ .

(٩) في ب (للمشاركة للكفار) .

وبيانه : أن القرآن أنزل بلغة العرب على ما قال - تعالى ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾<sup>(١)</sup> وقوله تعالى :- ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾<sup>(٢)</sup> . والعرب ما كانت تفهم من الرؤية غير ما ذكرناه ؛ فكان اسم<sup>(٣)</sup> النظر موضوعا يازاها ؛ وذلك في حق الله - تعالى - محال .

وإذا تعذر حمل لفظ النظر على حقيقته ؛ فلا بد من التجوز حذرا من تعطيل اللفظ ؛ وذلك بحمله على الانتظار ؛ أو غيره مما يحتمله اللفظ .

الاختلاف الخامس : سلمنا أنه للرؤية مطلقا ؛ ولكن يجب تأويله بحمله على رؤية ثواب الرب - تعالى - بطريق حذف المضاف ، وإقامة المضاف إليه مقامه . ودليل وجوب العمل بهذا التأويل : السمع ، والعقل .

أما السمع : فقوله - تعالى - : ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾<sup>(٤)</sup> / فهذه الآية ضريحة في نفى إدراك الله - تعالى - بالأبصار .

كيف وقد ورد ذلك في معرض التمدح ، والاستعلاء ؛ فلو أمكن أن يكون مدركا في وقت ما ؛ لزال عنه التمدح ، والاستعلاء ؛ وهو محال ؛ والجمع بين العمل بها<sup>(٥)</sup> ، وبظاهر ما ذكرتموه ؛ ممتنع .

وعند ذلك فلا بد من تأويل ما ذكرتموه حذرا من تعطيل أحد الدليلين .

وأیضا : قوله - تعالى - : ﴿وَمَا كَانَ لِنَشْرِ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾<sup>(٦)</sup> . دل على امتناع الرؤية في حق من يكلمه فمن لا يكلمه أولى أن لا يراه ، ولأنه لم يفرق أحد من الأمة بينهما .

وأیضا : قوله - تعالى - : ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَايِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدْ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَغَتَوْا عَنَّا كِبِيرًا﴾<sup>(٧)</sup> وصف من سأل رؤيته بالعتو ، ولو كانت الرؤية غير ممتنعة ؛ إما لذاتها أو لغيرها ؛ لما كان كذلك كما لو سأل غيرها من الممكنات .

(٢) سورة ابراهيم ١٤/٤

(٤) سورة الانعام ١٠٢/٦

(٦) سورة الشورى ٥١/٤٢

(١) سورة يوسف ٢/١٢

(٣) ساقط من ب .

(٥) في ب ( ببقه الآية ) .

(٧) سورة الفرقان ٢٦/٢٥

وأيضاً : ذاك الله - تعالى - عاقب من سأل رؤيته بدليل قوله ﴿ وَإِذْ قُلْنَا يَا مُوسَىٰ لِمَ تُلَازِمُ نَاكًا حَتَّىٰ تَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ﴾<sup>(١)</sup> وقوله - تعالى - : ﴿ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرُ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمْ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ﴾<sup>(٢)</sup> . ولو كانت الرؤية جائزة ، أو واقعة ، لما عاقبهم على سؤالهم . كما لو سألوا غيرها من الممكنات .

وأيضاً : قوله - تعالى - للكليم : (لن قرأني) وأن لتائبين ؛ فغير موسى أولى أن لا يراه .

وأما من جهة المعقول : فمن ثلاثة أوجه :

الأول : أن المرئي لا بد وأن يكون مقابلًا للرائي ؛ كالأجسام ، أو في حكم المقابل ، كالأعراض . ورؤية الإنسان وجهه في المرأة ؛ إذ ليس هو في مقابلة وجهه وذلك بوجوب كون المرئي جوهرًا ، أو عرضًا ، وأن يكون في حيز وجهة ؛ وذلك على الله - تعالى - محال .

الثاني : أن المرئي لا بد من انطباع صورته في العين الباصرة ، وأن يكون مشتملًا متشكلاً مقدراً ؛ على ما سلف ؛ وذلك في حق الله تعالى - محال .

الثالث : أنه وإن كانت هذه الشروط ، شروطاً في رؤية الأجسام والبارئ - تعالى - ليس بجسم ؛ فلا بد من اشتراط سلامة الحاسة وأن يكون الرب - تعالى - بحيث يصح أن يرى ، والحاسة سالمة ، فلو كان بحيث يصح أن يرى لرؤى في الدنيا ؛ لأنه يلزم من وجود شروط الإدراك ، وجود الإدراك ضرورة ؛ فحيث لم ير في الدنيا ؛ علم أنه ليس بحال أن يرى .

والجواب :

قولهم : المراد بالوجه الأشخاص ، عنه / أجوبة [ثلاثة] <sup>(٣)</sup> :

(١) سورة البقرة ٢/٥٥

(٢) سورة الشفاء ١٥٣/٤

(٣) ساقط من أ .

الأول : المنع ، وبيانه أن المتبادر من لفظ الوجوه عند الإطلاق إنما هو الجوارح ، والأصل في كل ما كان كذلك أن يكون حقيقة فيه . وحيث تطلق الوجوه على الرؤساء ، والأشراف ؛ فإنما كان بطريق المجاز تشبيها بالوجوه ؛ حيث كانت أشرف الأعضاء ، وأجلها .

قولهم : المراد بالوجوه الباسرة الأشخاص ؛ فكذلك الوجوه الناضرة . عنه جوابان :

الأول : لا نسلم أن الوجوه الباسرة هي الأشخاص ، واتصافها بالظن في يوم القيامة على خلاف العادة ؛ غير ممتنع كما في استنطاق الأيدي والأرجل بالشهادة على ما قال - تعالى - ﴿ يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ ﴾ (١) .

الثاني : وإن لزم (٢) التجوز في الوجوه الباسرة ؛ فلا يلزم التجوز مطلقا .

سلمنا أن لفظ الوجوه غير ظاهر بحكم الوضع في الجوارح ، غير أنه قد افترن بها ما يدل على كونها هي المرادة .

وبيان (٣) إمكانية (٤) : أنه وصفها بالنضارة ، وهي الإشراق ، وتهلل الأسارير ، وذلك إنما (٥) توصف به الوجوه بمعنى الجوارح ، لا بمعنى الشرفاء ، والرؤساء .

سلمنا أن المراد بالوجوه الأشخاص ، والأنفس ، ولكن ليس في إضافة النظر إليها ما يمنع من حملها على الرؤية إذا كان موصولا بالي ولو قال - تعالى - : « أشخاص يومئذ ناظرة إلى ربها ناظرة » ؛ كان ذلك محمولا على الرؤية .

قولهم : إن إلى قد تطلق بمعنى واحد الآلاء ، وبمعنى عند ، عنه جوابان .

الأول : أن ذلك وإن كان سائعا إلا أنه على خلاف الظاهر المتبادر إلى الفهم من إطلاق إلى ؛ فإنها مشهورة للحرفية دون مذكروه ، والأصل فيما كان كذلك أن يكون هو الحقيقة .

سورة مائدة  
الاستعراضي  
الكتاب ٣٥ والباب

(١) سورة النور ٢٤/٢٤ .

(٢) في ب (لم يقيد) .

(٣) في ب (وبياته) .

(٤) في ب (أنه) .

الثانى : وإن سلمنا عدم الظهور به ، بحكم الوضع فى <sup>(١)</sup> الحرف غير أنه قد اقترن به <sup>(٢)</sup> ما يدل على إرادة الحرفية ، حيث أن الآية إنما وردت تبشيرا للمؤمنين ، وتخصيصا لهم بالإتعام والإكرام ؛ وذلك لا يكون إلا بما هو نعمة ، وإكرامة .

ولا يخفى تحقيق ذلك عند حمل إلى على الحرفية ؛ لأن النظر يكون بمعنى الرؤية ، ورؤية الله - تعالى - من أجل النعم ، والكرامات وهى <sup>(٣)</sup> من أعلا الدرجات <sup>(٤)</sup> . ولو حمل إلى على واحد الآلاء ؛ فيكون تقدير الكلام وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها ناظرة .

وقوله ناظرة . إما بمعنى الرؤية ، أو بمعنى الانتظار .

فإن كان الأول : فلا يخفى أن رؤية النعمة لا تكون نعمة ، ولهذا : فإنه قد يشترك فى رؤية نعمة الله - تعالى - المؤمنون ، والكفار <sup>(٥)</sup> .

وإن كان الثانى : فانتظار النعمة لا يكون نعمة ، بل عذابا ، ومنه / قولهم : لا تنتظار الموت الأحرى ، فلا يصلح ذلك للتبشير ، وكذلك أيضا لو حمل على معنى عند ، فيكون تقدير الكلام . وجود يومئذ ناظرة عند ربها ناضرة ، ولا يد من إضممار ثواب ربها ، أو نعمة ربها ، ومواء كان النظر بمعنى الرؤية ، أو الانتظار ، وفيه مع ما ذكرناه من المحذور زيادة الإضممار ، والإضممار على خلاف الأصل .

قولهم : لا نسلم أن إلى إذا اقترنت بالنظر تكون للرؤية .

قلنا : دليله ما سبق .

قولهم : يصح أن يقال : نظرت إلى الهلال ؛ فلم أره . لا نسلم صحة ذلك فى وضع اللغة ؛ بل الذى تقوله العرب نظرت إلى مطلع الهلال ؛ فلم أر الهلال . وربما حذف المطلع ، وأقيم المضاف إليه مقامه تجوزا ، واستعارة .

وعلى هذا يكون الجواب عن قولهم : ما زلت أنظر إلى الهلال حتى رأيته .

وقولهم <sup>(٦)</sup> : نظرت فرأيت من باب التأكيد ؛ وذلك جائز عند اختلاف الألفاظ ، وإن اتحد المعنى . ومنه قول امرئ القيس :

(١) فى ب . (فى الحرفية غير أنها قد اقترن بها) .

(٢) من أول (ومن) . . . ساقط من ب .

(٣) فى ب . (والكافرون) .

(٤) فى ب . (وقوله) .



مَكْرٍ مَقْرٍ مُقْبِلٍ مُذْبِرٍ مَعَا كَجَلْمُودٍ صَخْرٍ حَطَّ السَّيْلُ مِنْ عُلِّ

أضاف الجملود إلى الصخر ، وهما بمعنى واحد .

وعلى هذا فإنه يحسن أن يقال : أدركته ، قرأته .

وقولهم : انظر كيف ينظر فلان إلى فلان ؛ فهو تجوز باسم الرؤية عن ثقليب الحذقة ؛

يرد على الثالث

لأن ثقليب الحذقة سبب للرؤية في الغالب ، والتجوز باسم المسبب عن السبب ؛ جائز .

وهذا هو الجواب عن قوله - تعالى - ﴿ وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ ﴾<sup>(١)</sup>

الرد على الرابع

قولهم : إن النظر قد يوصف بما لا توصف به الرؤية الحقيقية ليس كذلك . ولا مانع

يرد على الخامس

من ( انصافها<sup>(٢)</sup> ) بما ذكرناه من الصفات .

قولهم : إن العرب لا تصف إلا ما تراه ؛ ليس كذلك ؛ فإنها<sup>(٣)</sup> كما تصف

المريثات ، فقد تصف<sup>(٤)</sup> ما لا يرى في مجازي العادات ؛ كالشجاعة ، والجبن ،

والكرم ، والبخل ، والبر ، والعقوق ، والعش ، والشر ، ونحو ذلك وفيما نحن فيه خاصة ؛

فإنهم يصفون النظر بمعنى الرؤية ومنه قول الشاعر :

نَظَرْتُ إِلَى مَنْ حَسَنَ اللَّهُ وَجْهَهُ قَبْلَ نَظَرَةٍ كَانَتْ عَلَى وَاقٍ تَقْضِي

قولهم : إن النظر مأمور به ، ومعنى عنه .

الرد على فوجته  
السادس

قلنا : الأمر ، والنهي ؛ وإن كان لا يتعلق بغير المقدور ، فإذا أضيف الأمر إلى النظر

الموصول بالي ؛ فهو حقيقة في الرؤية غير أنه لما تعدر حمل الأمر عليه ، لكونه غير

مقدور تجوزته عن سببه ؛ وهو ثقليب الحذقة كما سبق .

قولهم : إن النظر الموصول / بالي قد يرد بمعنى الانتظار لا نسلم ذلك ، والناقل عن

ل ١٤٠ / ١

العرب أنها تقول : نظرت إلى فلان بمعنى انتظرته ، إن كان غير موثوق به ؛ فلا الثغات اليه .

الرد على  
المعنى الثاني

وإن كان موثوقا به ؛ فنقله مرجوح بالنسبة إلى النقل المشهور المأثور عنهم ، أنهم

قالوا : النظر الموصول بالي لا يكون إلا بمعنى الرؤية ؛ فإنه لا يقال نظرت إلى فلان بمعنى

انتظرته ؛ بل إذا أريد به الانتظار قيل نظرت ، وانتظرته لا غير .

(١) سورة الأعراف ٧/٩٨

(٢) في ( انصافها ) .

(٣) في ب ( فإنه كما يوصف المريثات قد يصف ) .

وقولهم : نظري إلى الله ، وإلى فلان . معناه <sup>(١)</sup> آتني أرتقب الخير ، والفرج <sup>(٢)</sup> من الله . وفلان ينظر إلى جهة فلان ، وإلى السماء ؛ إذ هي في نظر أهل اللغة ، والعرف جهة الله - تعالى - ؛ ولهذا يرفع الناس أيديهم بالدعاء <sup>(٣)</sup> إليها .  
وعلى هذا يكون الجواب عن قول الشاعر :

وَجُـسُوءُ نَاطِرَاتٍ يَوْمَ يَذُرُ      إلى الرحمن يأتي بالفلاح <sup>(٤)</sup>

وقول الشاعر : إلى الموت من وقع الشوف نواظرا .

فمحمول على الرؤية الحقيقية أيضا ، والمراد به رؤية الكر ، والفر ، والضرب ، والطعن المفضي إلى الموت ، تعبارة باسم المسبب عن السبب ويحتمل أن يكون المراد بالموت أهل الحرب الذي يجري الموت على أيديهم تجوزا ، واستعارة .  
ومنه قول جرير :

أَنَا الْمَوْتُ الَّذِي خُشِيتَ عَنْهُ      فَلَيْسَ لِهَارِبٍ مِنْهُ نَجَاءٌ <sup>(٥)</sup>

وقول الشاعر : إني إليك لما وعدت لناظر .

فمحمول أيضا على الرؤية . ومعناه ناظر إلى جهتك أرتقب إنجاز الوعد .

وقوله : كل الخلائق ينظرون سجاله : أي يرون . ولا يمتنع حمل النظر المطلق على الرؤية ، وإنما الذي يمتنع حمل النظر الحاصل بالي على غير الرؤية .  
وكذلك أيضا قوله <sup>(٥)</sup> : نظر الحجيج إلى طلوع هلال . بمعنى الرؤية ؛ ويكون تقدير الكلام : كل الخلائق يرون سجاله كما يرى الحجيج طلوع الهلال .  
وقول الشاعر : إلى ملك نحو المغارب ناظرة .

(١) في ب ( معناه أرتقب الفرج والخير ) .

(٢) في ب ( في الدعاء ) .

(٣) ذكر شارح المواظ ٣/٣٧٤ - أن أحد الرواة يروي هذا البيت برواية أخرى

وجوه ناظرات يوم يكر      إلى الرحمن يأتي بالفلاح

وأن قاله من أتباع مسلمة الكذاب - والمراد بيوم يكر يوم القتال مع بني حنيفة لأنهم بطن من بكر بن وائل ، وأراد بالرحمن مسلمة ؛ وعلى هذا فالجواب ظاهر .

(٤) نظر ديوان جرير ص ١٤ - ط دار صادر بيروت .

(٥) ساقط من ب .

فقد قيل : إن هذا البيت من إخلاف<sup>(١)</sup> المتأخرين الذين لا احتجاج بأقوالهم .

وإن كان حجة ، فالمراد به الرؤية أيضا ، ومعناه<sup>(٢)</sup> : أنهم ناظرون إلى جهة الملك في المغارب ؛ لا رقباب الإحسان ؛ والإنعام .

وقول الشاعر : وشعث ينظرون إلى بلال .

فالمراد أيضا به الرؤية .

وقوله كما نظر الظماء حيا الغمام فالمراد به الرؤية أيضا ؛ إذ لا يمتنع حمل النظر المطلق على الرؤية كما سبق . / والمراد بحيا الغمام الماء النازل منه الذي هو سبب الحياة .

ثم وإن سلمنا أن النظر الموصول بالي قد يطلق بمعنى الانتظار غير أنه مجاز بعيد ،  
والحقيقة ما ذكرناه ؛ فلا يترك إلا بدليل .

ذلك أنه على  
المعنى الثالث

وإن سلمنا أنه ظاهر في الانتظار ، غير أنه يمتنع حمل النظر في الآية عليه ؛ لوجوه خمسة :

الأول : هو أن الآية إنما وردت لتبشير المؤمنين ، وتخصيصهم بالإنعام عليهم ، وذلك لا يكون إلا بما هو نعمة ؛ والانتظار نقمة لانعمة على ماسلف ؛ فيكون بعيدا عن المقصود .

الثاني : أن الانتظار لا معنى له غير<sup>(٣)</sup> التطلع ، والتوقع لما يحاه أن يكون وألا يكون ، ومن يتيقن حصول ما يريد في وقته ، ولا يتخلف عنه على الاستمرار ، والدوام ؛ فلا يسمى منتظرا .

ولهذا لما كان الرب - تعالى - عالما بما<sup>(٤)</sup> يريد<sup>(٥)</sup> في وقته من غير تخلف لم يسم منتظرا ، وأهل الجنان مستيقنون<sup>(٥)</sup> بدوام<sup>(٥)</sup> نعم الله - تعالى - عليهم ؛ فلا يصح إتصافهم بالانتظار .

(١) في ب (اختلاف) .

(٢) في ب (والمراد) .

(٣) في ب (سوى) .

(٤) في ب (يما يقع عما يريد) .

(٥) في ب (يستقنون بدوام) .

الثالث : هو أن النظر مضاف إلى الرب - تعالى - بقوله : ﴿إلى ربها ناظرة﴾ فلو حمل النظر على الإنتظار ، فإما أن يكون المنتظر هو الرب <sup>(١)</sup> - تعالى - أو غيره .

فإن كان الأول : فهو محال ؛ إذ الرب - تعالى - لا ينتظر نفسه ؛ إذ الإنتظار توقع وقوع أمر ما ، والرب - تعالى - لا يتوقع وقوعه .

وإن كان الثانى : فيلزم منه الإضممار ؛ وهو خلاف الأصل .

الرابع : هو أن الموصوف بالنظر الوجوه ؛ وهى بمعنى الجوارح ؛ كما سبق ؛ والوجوه بمعنى الجوارح لا توصف بالإنتظار .

الخامس : أن الوجوه الموصوفة بكونها ناظرة ، موصوفة بالنضارة بقوله : وجوه يومئذ ناضرة ، والنضارة ، والإنتهاج إنما <sup>(٢)</sup> تحصل بالنظر ، لا بالإنتظار <sup>(٣)</sup> .

وأما قوله - تعالى - فى حق الكفار : (ولا ينظر إليهم) فتحملون أيضا على النظر الحقيقى ؛ وهو الرؤية . غير أن النظر الحقيقى ينقسم إلى نظر سخط ؛ وهو ما يتعقبه العقوبة . وإلى نظر رحمة ؛ وهو ما يتعقبه الإحسان ، والرافة . وعند ذلك ؛ فلا يلزم من كونه غير ناظر إليهم نظر رحمة ألا يكون ناظرا إليهم أصلا ؛ فإنه لا معنى لنظر الرحمة . غير النظر الذى يعقبه الصفح والعفو ، فإذا لم يعقب نظره إليهم العفو ، والصفح . قيل لم ينظر إليهم نظر رحمة ؛ وإن كان ناظرا إليهم <sup>(٤)</sup> حقيقة .

وأما : الرد على  
شمسى شراح

وأما قوله - تعالى - ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت﴾ <sup>(٥)</sup> . فالمراد به النظر الحقيقى ، غير أن النظر الحقيقى فى حقنا ينقسم / إلى ما يعقبه الاعتبار . وإلى ما لا يعقبه الاعتبار . والمراد من الآية إنما هو النظر الأول دون الثانى ، وذلك لا يناقضى النظر الحقيقى .

شيد عطى  
الاعتراض الرابع

قولهم : إنه حقيقة فى النظر ، المشروط بالشروط المعتمدة من قبل .

قلنا : النظر حقيقة ، لا يختلف بالشروط وعدمها ؛ بل غايتها أن وجود النظر متوقف عليها ، لأنفس الحقيقة ؛ إذ شرط الوجود لا يكون داخلا فى المفهوم من النظر .

(١) فى ب. (الله)

(٢) فى ب. (لا يحصل إلا بالإنتظار)

(٣) فى ب. (إليهم)

(٤) سورة الغاشية ١٧/١٨

وعند ذلك فيجب جملة على مطلق النظر ؛ إذ هو المفهوم منه .

وأما اعتبار الشروط ، وعدم اعتبارها ؛ فماخوذ من الدليل العقلي ؛ وقد أبطلنا كل ما

قيل فيه .

قولهم : وإن كان النظر حقيقة في مطلق الرؤية ، فيجب تأويله .

قوله على الاعتراض  
الشيخ

قلنا : الأصل إنما هو العمل باللفظ في حقيقته إلا أن يدل عليه دليل .

أولا : الرد على  
الشيخ

وقوله تعالى : ﴿لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾<sup>(١)</sup> . لا يدل على أن الباري - تعالى - غير مرئي إلا

أن يكون الإدراك هو الرؤية .

ونحن إن سلكتنا مذهب كثير من أئمتنا : كالغلاتسي ، وعبد الله بن سعيد ، وغيره<sup>(٢)</sup> :

وهو أن الله - تعالى - يرى ، ولا يدرك ؛ إذ الإدراك ينبئ عن اللحق ، والإحاطة بالمدرَك ،

وتقديره ، وتحديدته ؛ فقد اندفع الإشكال .

وإن سلكتنا مذهب الشيخ أبي الحسن : من أن الإدراك بالرؤية ، هو الرؤية فنقول : إن

نفي الإدراك عن الأبصار ؛ إما أن يكون محمولا على نفيه عن الكل جملة ؛ أو عن

البعض دون البعض ؛ أو عن كل واحد ، واحد . لا سبيل إلى نفيه عن كل واحد واحد ؛

لعدم دلالة اللفظ عليه .

وإن كان الأول ، والثاني ؛ فهو<sup>(٣)</sup> مسلم<sup>(٤)</sup> ؛ ولكن لا يلزم منه أن لا يكون مدركا في

الجملة ؛ فإن نفي الإدراك عن الأبصار جملة ، لا يوجب النفي عن كل واحد ، واحد ؛

وكذلك النفي عن البعض ؛ لا يوجب النفي عن الباقي . ثم وإن سلمنا أنه أراد به كل

واحد ، واحد من الأبصار ؛ فتحن نقول به أيضا ؛ فإن المدرَك عندنا<sup>(٥)</sup> للباري إنما هم

المدركون دور الأبصار ، لا نفس الأبصار<sup>(٦)</sup> .

فإن قيل : فكما أن الأبصار لا تدركه ؛ فكذلك لا تدرك غيره<sup>(٧)</sup> ؛ فلا فائدة في

التخصيص<sup>(٨)</sup> .

(١) سورة الأنعام ١٠٣/٦ .

(٢) انظر ما سبق ل ١٢٥/١ .

(٣) في ب (مسلم) .

(٤) في ب (الباري تعالى) نحننا إنما هو المدركون وهم نفس ذوات الأبصار لا الأبصار .

(٥) في ب (غيرها) ولا فائدة للتخصيص .



قلنا : إنما يلزم إنتفاء قائمة التخصيص ؛ أن لو انحصرت قائمة التخصيص في نفى حكم المنطوق عن المسكوت ؛ وهو غير مسلم .

ولعله كان لخصوص سؤال مسائل عنه دون غيره ، أو لمعنى آخر .

وإن سلمنا أنه أراد بالأبصار المبصرين ؛ ولكن لا نسلم<sup>(١)</sup> أن الألف ، واللام للعموم .

وإن سلمنا أنها للعموم في الأشخاص ؛ فلا/ نسلم أنها للعموم بالنظر إلى الأزمان ، ولا يلزم من العموم في الأشخاص ؛ العموم في الأحوال .

ولهذا فإنه لو قال قائل : كل من دخل إلى داري فأعطيه درهما ، فإنه وإن عم كل داخل ؛ فإنه لا يعم كل زمان حتى إنه لو دخل مرة ثانية ، من دخل أولا ؛ فإنه لا يستحق شيئا .

قولهم : إنه لو جاز أن يرى في بعض الأزمان ؛ لزال عنه التمدح والإستعلاء ، عنه أجوبة ثلاثة :

الأول : أنا لا نسلم أنه أراد التمدح بكونه لا تدركه الأبصار ؛ فإنه وإن تمير بذلك عن غيره من المدركات ، فمشارك للمعدوم في ذلك بالإجماع منا ، ومن الخصوم ، وللطعموم ، والروائح ، عندهم .

فإن قيل ؛ ومشاركته لبعض الأشياء في نفى كونه مدركا ؛ لا يزيل حكم التمدح . ولهذا فإنه - تعالى - قد تمدح بقوله - تعالى - ﴿ لَا تَأْخُذْ سُنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ ﴾<sup>(٢)</sup> ولم يبطل حكم التمدح بكون بعض الأجسام ، وجمع الأعراض كذلك .

قلنا : ليس التمدح بنفي السُّنة ، والنوم عنه ؛ بل بما تبعه عليه بذلك من نفى الغفلة ، والذهول ، واستحالة خروجه عن كونه عالما ؛ وذلك موجود<sup>(٣)</sup> في الأعراض ، وغيرها من الأجسام .

الثاني : وإن سلمنا أنه أراد به التمدح ؛ ولكن لا نسلم أن معنى التمدح يبطل بسبب عدم استمرار ذلك في كل زمان ؛ فإنه - تعالى - كما يتمدح بالصفات النفسانية

(١) في (أولا نسلم) .

(٢) سورة البقرة ٢٥٥/٢ .

(٣) في (ب) (غير موجود) .

اللازمة ؛ فقد يتمدح بالصفات الفعلية الغير لازمة<sup>(١)</sup> : ككونه<sup>(٢)</sup> خالقاً ، ورازقاً ، وموجداً ، إلى غير ذلك .

ثم ولو كان التمدح لا يتم دون أن لا يكون مدركاً مطلقاً ؛ لما كان تخصيص الكفار بقوله - تعالى - : ﴿ كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُورُونَ ﴾<sup>(٣)</sup> . فائدة ؛ لعموم ذلك بالنسبة إلى غيرهم .

الثالث : وإن سلمنا لزوم ما به التمدح في كل زمان ؛ ولكننا نعلم أن ما أثبتته لنفسه من الإدراك هو غير<sup>(٤)</sup> مانفاه عن الأبصار .

وعند ذلك ؛ قلنا أن يكون إدراك الرب - تعالى - بمعنى الرؤية ؛ كما قاله البصريون من المعتزلة .

ولما بمعنى العلم لا بمعنى الرؤية ؛ كما قاله البغداديون منهم<sup>(٥)</sup> .

فإن كان الأول ؛ فهو محال على أصلهم حيث قالوا ؛ إن الإدراكات لا تدرك<sup>(٦)</sup> والأبصار من الإدراكات ،

وإن كان الثاني ؛ فمدلوله أن الأبصار لا تعلمه ، ولا يلزم من ذلك نفى الإدراك . كما لا يلزم من نفى الإدراك عن النفس<sup>(٧)</sup> نفى العلم .

وإن سلمنا أن الآية عامة مطلقاً غير أنها عامة في كل الأشخاص ، والأزمان ، وأثبتنا خاصة في بعض الأشخاص ، وبعض الأزمان ، وإذا تعارض الخاص والعام ، كان الخاص مقدماً ، على العام ؛ لقوة دلالة ، ولما فيه من الجمع بينه ، وبين العام ؛ فإنه لا يلزم من العمل بالخاص ؛ إبطال العام<sup>(٨)</sup> بالكلية ؛ لإمكان العمل<sup>(٩)</sup> به في غير محل التخصيص<sup>(٩)</sup> ؛ بخلاف العكس .

(٢) سورة المطففين ١٥/٨٢

(٤) انظر الأصول الخمسة للمفاتيح عبد الجبار ص ١٦٨ .

(٦) في ب (الشن)

(٨) في ب (العلم)

(١) في ب (اللازمة لكونه)

(٣) في ب (عين)

(٥) في ب (لا ينظر)

(٧) في ب (العلم)

(٩) في ب (الخاص)

ولا يخفى أن الجمع بين الدليلين أولى من تعطيل أحدهما ، والعمل بالآخر .

سلمنا <sup>(١)</sup> ظهور ما ذكره <sup>(٢)</sup> / وترجح : ولكن إن دل على نفى الرؤية فلا يلزم <sup>(٣)</sup> نه ١/٢٤٢ منه <sup>(٤)</sup> انتفاء الجواز .

وقوله - تعالى - : ﴿ وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا روحاً أو من وراء حجاب ﴾ <sup>(٥)</sup>

ليس فيه ما يدل على كونه محجوباً بحالة الوحي ، وإلا لما كان الترديد مقيداً .

وأما وصف من طلب الرؤية بالعمى ، فلم يكن لكونه غير مرئى ، بل لأنه طلب ذلك على طريقة <sup>(٦)</sup> التعجير ، والتشكيك في نبوة المرسل إليه على ما سلف <sup>(٧)</sup> .

وقوله - تعالى - ﴿ لن ترانى ﴾ فقد سبق جوازه أيضاً <sup>(٨)</sup> .

وما ذكره من شبه العقلية ، فقد أبطالناها أيضاً ، فيما تقدم <sup>(٩)</sup> .

فهذا ما عندنا في هذه المسألة <sup>(١٠)</sup> أو الله أعلم .

\*\*\*\*\*

تم تحقيق الجزء الأول والحمد لله رب العالمين

وبلىه إن شاء الله تعالى الجزء الثانى

وأوله النوع الرابع فى إبطال التشبيه

وما لا يجوز على الله تعالى

(١) فى ب ( وإن سلمنا ظهور ما ذكرناه ) -

(٢) فى ب ( فلا يدل على )

(٣) سورى الشورى ٥١/٤٣

(٤) فى ب ( سئل ) -

(٥) انظر ل: ١٢٨/ب

(٦) انظر ل: ١٣٥/ب

(٧) انظر ل: ١٧٢٨/أ

(٨) مناطق من أ .



## فهرس موضوعات الجزء الأول من كتاب أبكار الأفكار فى أصول الدين للأمدى

٥٦ - ٩	مقدمة المحقق .....
١٥	حياة الأمدى .....
١٥	أولاً : نشأته .....
١٨	ثانياً : دراساته وشيوخه .....
٣١	ثالثاً : رحلاته العلمية .....
٢٩	ثقافته وإنتاجه .....
٢٩	أولاً : ثقافته .....
٢٩	ثانياً : مؤلفاته .....
٣٤	ثالثاً : تلامذته .....
٣٥	منهجه فى كتابه أبكار الأفكار .....
٣٩	مكانته العلمية ، وآراء العلماء فيه .....
٤٢	كتاب أبكار الأفكار .....
٤١	أولاً : قيمته العلمية .....
٤٥	ثانياً : نسجه .....
٥٢	ثالثاً : منهج التحقيق .....
٥٧	صور لمصطفى العنوان ، وبعض النوحات .....
٦٩ - ٦٧	مقدمة المؤلف .....

### القاعدة الأولى

### فى حقيقة العلم ، وأقسامه وتشتمل على أربعة أقسام

٧١ - ٦١	القسم الأول : فى جد العلم ، وحقيقته .....
٧٢	القسم الثانى : فى العلم الضرورى .....
٨٠	القسم الثالث : فى العلم الكسبى .....
٨٣	القسم الرابع : فى أحكام العلم .....
١٢١ - ٨٥	وتشتمل على تسعة فصول :



٨٧	الفصل الأول : في تجويز وقوع العلم الضروري نظريا وبالعكس .....
٩١	الفصل الثاني : في مراتب العلوم .....
٩٥	الفصل الثالث : في تعلق العلم الواحدة بالحادث بمعلوماتين .....
١٠١	الفصل الرابع : في حوار تعلق علم بمعلوم ، أو معلومات على الجملة .....
١٠٤	الفصل الخامس : في اختلاف العلوم وتماثلها .....
١٠٦	الفصل السادس : في العلم بالشئ من وجه ، والجهل به من وجه .....
١٠٧	الفصل السابع : في استناع وجود علم لا معلوم له .....
١٠٨	الفصل الثامن : في محال العلم بالحادث ، وأنه لا يقاء له .....
١١١	الفصل التاسع : في تضاد العلم بالحادث وأحكامه .....

وأقسام العلم بالحادث : الجهل ، والشك ، والظن ، والخطأ ، والجهل ، والبرم ، والنظر ،  
والدوت .

### القاعدة الثانية

في النظر ، وما يتعلق به

وتشتمل على ثمانية فصول :

١١٢ - ١٢٢

١٢٥	الفصل الأول : في حقيقة النظر .....
١٢٨	الفصل الثاني : في شرائط النظر .....
١٣٦	الفصل الثالث : في أن النظر الصحيح يفضي إلى العلم بالمنظور فيه ، وإثباته على منكره .....
١٣٧	شبه الخصوم : وعددها ست عشرة شبه .....
١٤٤	الجواب عنها .....
١٤٩	رأي الأئمة .....
١٥٠	الفصل الرابع : في كيفية لزوم العلم بالمنظور فيه من النظر الصحيح .....
١٥٢	الفصل الخامس : في أن النظر الفاسد لا يضمن الجهل .....
١٥٤	الفصل السادس : فيما قيل من أن النظر ينقسم إلى حق ، وخطي ، وحلي .....
١٥٥	الفصل السابع : في وجوب النظر .....
	احتج الأصحاب على وجوب النظر بمنطكين .....
١٥٥	المسئلة الأولى .....
١٥٦	المسئلة الثانية .....
١٥٦	إشكالات الخصوم ، وعددها عشرة .....
١٥٦	الجواب عنها .....
١٧١	الفصل الثامن : في أول واجب على المكلف .....

## القاعدة الثالثة

## في الطرق الموصلة إلى المطلوبات النظرية

وتشتمل على مقدمة ، وباين :

٢١٢-٢١٦

١٧٩	المقدمة
١٧٧	الباب الأول : في الحد
	ويشتمل على أربعة فصول
١٧٩	الفصل الأول : في أن الحد يرجع إلى قول الحاد ، أو إلى حقة المجنود
١٨٢	الفصل الثاني : في حد الحد المعروف للمجذود
١٨٢	١- الحد الحقيقي
١٨١	٢- الحد الرسمي
١٨١	٣- الحد الذهني
١٨٢	الفصل الثالث : في شرط الحد ، وما يجمع جملة أقسام المجذود فيه ، وما لا يجمع
١٨٤	الفصل الرابع : في التنبه على ما يجب التحرز منه في المجذود
	الباب الثاني : في الدليل

ويشتمل على سبعة فصول :

٢١٧-٢٢٤

١٨٩	الفصل الأول : في حد الدليل ، وانقسامه إلى : عقلي ، وغير عقلي
١٩٠	الفصل الثاني : في أن الدليل العقلي مركب من مقدمتين ولا يزيد عليهما
١٩٢	الفصل الثالث : في أقسام مقدمات الدليل
١٩٢	القضية الحملية وانقسامها
١٩٢	القضية الشرطية وانقسامها
١٩٥	الفصل الرابع : في أقسام مقدمات الدليل إلى قطعية ، وغير قطعية
	أما القطعية : فأقسام سبعة
١٩٨	الفصل الخامس : في أصناف صور الدليل ، ونوع تأليفه
١٩٨	القياس الإقتراني
١٩٨	الشكل الأول
١٩٩	الشكل الثاني
٢٠١	الشكل الثالث
٢٠٢	الشكل الرابع
٢٠٤	القياس الاستثنائي : وينقسم قسمين
٢٠٥	القياس الاستثنائي الإنصالي
٢٠٥	القياس الاستثنائي الإنفصالي

٢٠٧	الفصل السادس : في شرط الدليل العقلي .....
٢٠٨	الفصل السابع : فيما عجز الله عن الأدلة المعينة للبعين وليس منها : وهي ستة .....
٢٠٨	الدليل الأول : الاستقراء .....
٢٠٩	الدليل الثاني : الحكم بانتفاء المنكوث لانقضاء دليله .....
٢١٠	الدليل الثالث : جزم التمثيل .....
٢١٢	الدليل الرابع : قياس القياس .....
٢١٢	الدليل الخامس : إلحاق الغائب بالشاهد بجامع الحد ، ولعله ، والشرط والدلالة .....
٢١٤	الدليل السادس : الاستدلال بما يتوقف كونه دليلا على معرفة مثله .....

#### القاعدة الرابعة

في انقسام المعلوم الى الموجود ، والمعدوم ، وما ليس بموجود ، ولا  
معدوم .

وتشتمل على ثلاثة أبواب :

٢١٥	الباب الأول : في الموجود .....
٢١٧	ويشتمل على مقبلة ، ومقننة .....
٢١٩	المقبلة .....

القسم الأول : في واجب الوجود والنظر فيه في سبعة أنواع  
« النوع الأول »

« في إثبات واجب الوجود بذاته ، وبإلحاق حقيقته ، ووجوده »

ويشتمل على أربع مسائل

٢٢٧	المسألة الأولى : في إثبات واجب الوجود لذاته .....
٢٢٧	مذهب أهل الحق من المعتزليين ، وطوائف الإلهيين .....
٢٢٩	رأي الفلاسفة .....
٢٣٠	الرد عليهم .....
٢٣١	رأي المتكلمين .....
٢٣٢	عليل الأمل .....
٢٣٥	سنة الخصوم .....
٢٤١	الرد عليها .....
٢٤١	المسألة الثانية : في حقيقة واجب الوجود ، وأنها مشاركة لباقي الجائز في معنى الحقيقة ، أو مخالفة لها .....

- المسألة الثالثة : في أن وجود واجب الوجود هل هو نفس ذاته أو هو زائد على ذاته ..... ٢٥٥
- المسألة الرابعة : في أن وجود واجب الوجود مشترك لوجود سائر الحفكات في المعنى أم لا ..... ٢٦٠

### «التنوع الثاني»

#### «في الصفات النفسانية لذات واجب الوجود»

#### ويشتمل على إحدى عشرة مسألة :

٢٦٢ - ٢٧٨

المسألة الأولى : في إثبات الصفات النفسانية على وجه عام ..... ٢٦٥ - ٢٧٨

- مذهب أهل الحق ..... ٢٦٥
- مذهب الفلاسفة والشيعة ..... ٢٦٥
- أدلة التنفاه ..... ٢٦٦
- الجواب عن شبه التنفاه ..... ٢٦٧
- أهل الإنبات ..... ٢٦٩
- الرد على شبه المعتزلة ..... ٢٧٥
- طريقة الأمدى الجامعة لإثبات الصفات ..... ٢٧٦
- قد يرد على طريقة الأمدى إشكالات ..... ٢٧٧
- الرد عليها ..... ٢٧٨

المسألة الثانية : في إثبات صفة القدرة لله - تعالى ..... ٢٧٩ - ٢٨٧

- تعريضها - أنسابها - أدلة ثبوتها - الدليل العقلي ..... ٢٧٩
- الدليل العقلي ..... ٢٨٠
- شبه الخصوم ..... ٢٨٢
- الرد عليها ..... ٢٨٨

المسألة الثالثة : في إثبات صفة الإرادة ..... ٢٩٨ - ٢٢١

- الآراء فيها ..... ٢٩٨
- الأقرب منها ..... ٣٠١
- تشكيكات الخصوم ..... ٣٠٥
- الجواب عنها ..... ٣١١

المسألة الرابعة : في إثبات صفة العلم لله - تعالى ..... ٣٢٢ - ٣٥٢

- مذهب أهل الحق ..... ٣٢٢
- آراء الفلاسفة ..... ٣٢٢
- آراء المتكلمين ..... ٣٢٢
- رأي ابن سينا ..... ٣٢٤

٣٢٦	الرد عليه
٣٢٨	رأى بعض الأصحاب
٣٢٩	شبه الخصوم
٣٣١	الجواب عنها
٣٣٢ - ٣٣٣	المسألة الخامسة: في إثبات صفة الكلام لله تعالى
٣٣٢	الأراء حولها
٣٣٦	المسلك الأول للأصحاب، والإعترافات الواردة عليه
٣٣٦	الرد على الاعتراضات
٣٣٨	المسلك الثاني
٣٣٩	المسلك الثالث
٣٤٠	المسلك الرابع
٣٤٠	المسلك الخامس
٣٤١	قد ورد على هذا المسلك أمثلة
٣٤٢	الجواب عنها
٣٤٧	المسلك السادس
٣٤٨	المسلك السابع
٣٤٩	المسلك الثامن
٣٥٢	رأى الأمدى فيه
٣٥٢	المسلك المعتمد
٣٥٥	قد ورد عليه أمثلة
٣٥٩	الجواب عنها
٣٦٠ - ٣٦١	المسألة السادسة: في إثبات الإدراك لله تعالى
٣٦١	الأراء فيه
٣٦٢	اعتمد الأصحاب في المسألة على المسلك المشهور
٣٦٢	رأى الأمدى في هذا المسلك
٣٦٤	قد ورد عليه أمثلة أخرى
٣٦٥	الجواب عنها
٣٦٧	المسلك الثاني
٣٦٩	المسلك المعتمد
٣٦٩	المسلك المعتمد
٣٦٩	للخصوم شبه وتشكيكات عن المسلك المعتمد



٤٨٧	الجواب عنها
٤٨٨ - ٤٨٩	المسألة السابعة : في أن الله - تعالى - حي بعبادة
٤٩٦	احتج الأصحاب بثلاثة مسائل
٤٩٨	رأى الأميني
	المسألة الثامنة : في أنه هل للبارئ - تعالى - حفة رائدة
٤٩٩ - ٥٠٠	على ما أسلفناه من الصفات ، أم لا ؟
٥٠٠	الصفة الأولى : البقاء
٥٠١	الصفة الثانية : القدم
٥٠١	الصفة الثالثة : الوجه
٥٠٣	الصفة الرابعة : البقاء
٥٠٦	الصفة الخامسة : العيان
٥٠٨	الصفة السادسة : الخلق
٥٠٩	الصفة السابعة : حفة النور
٥١٠	الصفة الثامنة : الساق
٥١١	الصفة التاسعة : الاستواء على العرش
٥١٤	الصفة العاشرة : النزول
٥١٦	الصفة الحادية عشرة : الصورة
٥١٨	الصفة الثانية عشر : الكف
٥١٩	الصفة الثالثة عشر : الأصابع
٥٢٠	الصفة الرابعة عشر : القدم
٥٢١	الصفة الخامسة عشر : الضحك
٥٢٢	الصفة السادسة عشر : الكرم
٥٢٣	المسألة التاسعة : في أن الصفة هل هي نفس الوصف ، أو غيره ؟
٥٢٥	المسألة العاشرة : في أن الصفة هل هي نفس الموصوف ، أو غيره ؟ وأن الصفة هل توصف أم لا ؟
٥٢٧	المسألة الحادية عشرة : في تعلق الصفات بمتعلقاتها ، وأنه ثبوت أو عدم

### «النوع الثالث»

«فيما يجوز على الله - تعالى -

وفيه مسائلتان :

٥٢٨ - ٥٢٩

٥٢٨	المسألة الأولى : في أن حقيقة واجب الوجود هل هي الآت معلومة أم لا ؟
٥٢٩	احتج القائلون بالمنع بحجج أربع

٤٨٢	..... حجج الثائلين بكونها معلومة
٤٨٣	..... رأي الأمدى
	المسألة الثانية : في رؤية الله - تعالى
٤٨٤ - ٤٨٣	..... ويشتمل على مقدمة وفصلين
٤٨٤	..... المقدمة
٤٩١	..... لفصل الأول : في جواز رؤية الله - تعالى - عقلا
٤٩٢	..... حجج المشيرون لجواز الرؤية بحجج عقلية ونقلية أما الحجج العقلية ف أربع
٤٩٢	..... الحجة الأولى : وهي معتمد القاضي ، وأكثر الأئمة
٤٩٤	..... شبه الخصوم
٥٠٢	..... الجواب عنها
٥١١	..... الحجة الثانية : وهي قريبة من الأولى
٥١٢	..... الحجة الثالثة : ولعبارات الأصحاب فيها متسع
٥١٤	..... الحجة الرابعة : وهي أشبه بالحجج
٥١٤	..... ويرد عليها اشكالات
٥١٥	..... الجواب عنها
٥١٧	..... وأما الحجج السبعة
٥١٨	..... شبه الخصوم على الوجه الأول
٥١٩	..... شبه الخصوم على الوجه الثاني
٥٢٠	..... الجواب عن شبه الواردة على الوجه الأول
٥٢٣	..... الجواب عن شبه الواردة على الوجه الثاني
٥٢٦ - ٥٢٣	..... الفصل الثاني : في بيان وقوع الرؤية في الآخرة للمؤمنين
٥٢٦	..... المسلك التقليدي
٥٢٧	..... اعتراضات الخصوم
٥٣٣	..... الجواب عن شبه الواردة على الوجه الثاني
٥٤٥ - ٥٥٢	..... المهرس